HESPÉRIS

ARCHIVES BERBÈRES et BULLETIN DE L'INSTITUT

DES HAUTES ÉTUDES MAROCAINES

ANNÉE 1958

TOME XLV

LIBRAIRIE LAROSE, PARIS

11, RUE VICTOR-COUSIN, Ve

HESPÉRIS

TOME LXV

Année 1958 *1er et 2e Trimestres*

SOMMAIRE

La vignette qui orne la couverture de ce fascicule a été dessinée par Jean Hainaut, d'après la photographie de la porte de Bab-el-Khemis (V. Ch. Allain et G. Deverdun, *Les portes anciennes de Marrakech*, Hespéris, t. XLIV, année 1957, 1er et 2e trimestres, planche III).

CORRECTIONS A HESPÉRIS

C. Allain et G. Deverdun

Les Portes anciennes de Marrakech

Hespéris 1957. — 1/2 Tri. p. 87, ligne 1, lire : *deux bastions* à la place de *deux baies.*

Hespéris 1957. — 1/2 Tri. p. 87 ligne 3, lire : *deux bastions* à la place de *deux portes.*

Maurice GAUDEFROY-DEMOMBYNES
(1862-1957)

Dans l'émouvant hommage qu'il a rendu ici même [1] à la mémoire de l'éminent orientaliste William Marçais, M. Henri Terrasse a justement souligné l'amitié qui l'unissait à cet autre arabisant illustre qui vient de disparaître aussi à un âge plus avancé, Maurice Gaudefroy-Demombynes [2].

Il ne saurait être question d'instituer un parallèle, moins encore une hiérarchie, entre ces deux serviteurs de la science, également dignes de respect et d'admiration pour leurs qualités intellectuelles et morales, leurs dons différent , l'élévation de leur esprit et la dignité de leur vie.

La carrière de M. Gaudefroy-Demombynes, depuis ses débuts comme directeur de la médersa de Tlemcen (1895) jusqu'à sa laborieuse retraite à Hautot-sur-Seine, en passant par l'École des Langues Orientales, l'École Coloniale, le Collège de France, la Sorbonne, l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, a été excellemment retracée dans les articles parus au moment de son décès et dans l'éloge funèbre prononcé à ses obsèques, au nom de l'Institut de France, par son ancien élève et ami Gaston Wiet, professeur au Collège de France.

Par de nombreux ouvrages, qui embrassent la langue, l'histoire, la religion, la sociologie, le droit et les institutions des Arabes et des peuples musulmans en général, il a apporté à l'islamologie une contribution dont l'importance et la valeur sont unanimement reconnues.

Nous citerons ici parmi ces publications :

Promenades en Algérie (1895).

Manuel d'arabe marocain (en collaboration avec R. Blachère, 1937).

(1) Cf. *Hespéris*, t. XLIV, pp. 7-20.
(2) Décédé le 12 août 1957, dans sa 95e année. Il était né à Amiens le 15 décembre 1862.

Linguistique et pédagogie (Revues des Études ethnographiques et sociales, 1908).

Les cérémonies du mariage chez les indigènes de l'Algérie (1911).

Les Institutions musulmanes, manuel qui a été réédité trois fois (la dernière en 1946).

Le monde musulman (tome VII de l'Histoire du monde de Cavaignac, 1931).

Histoire des Arabes (Grand mémoire encyclop. Larousse).

Mahomet (Les grandes figures, Larousse, 1929).

Notes sur la Mekke (Revue d'Histoire des Religions, 1918), prélude à son étude plus complète sur le pèlerinage de la Mekke (1923).

La Syrie à l'époque des Mamlouks (1923).

Quelques noms d'Allah dans le Qoran (Annales de l'École des Hautes Études, 1929).

Mahomet (L'évolution de l'humanité, tome XXXVI, 1957).

Le sens du substantif *ġayb* dans le Qoran (Mélanges L. Massignon, Institut français de Damas, 1957).

Mentionnons aussi ses remarquables traductions d'auteurs arabes : contes folkloriques nord-africains des Cent-et-une nuits, Ibn-Khaldoun, Zenagui, Qalqachandi, Saladin, al-ʿOmari, Ibn-Jobaïr, Wancharisi (Livre des Judicatures, en collaboration avec H. Bruno).

Son enseignement a formé de nombreux disciples, qui se rappellent avec reconnaissance la bienveillante sollicitude qu'il enveloppait parfois d'une aimable ironie, l'absence totale de pédantisme qui caractérisait ses leçons, la modestie charmante avec laquelle il savait, sans souci de prestige, avouer loyalement des incertitudes ou des perplexités sur tel ou tel point encore obscur ou mal éclairci, marque propre d'un esprit supérieur à tout dogmatisme primaire. Et quel tact délicat ne mettait-il pas à inculquer à ses auditeurs, sous la forme discrète d'un rappel, des notions dont il avait constaté chez eux l'ignorance mais qu'il affectait de leur croire familières et que, leur disait-il, « nous sommes, Messieurs, fatigués de connaître » !

Car ce savant, ce professeur, dont les travaux scientifiques prouvent surabondamment qu'il était tout autre chose et bien mieux qu'un amateur et dont le nom restera dans les fastes de l'orientalisme français, fut en même temps un homme du monde accompli, d'une séduction irrésistible. Sa vaste culture, qui débordait amplement le cadre des études auxquelles

il s'était spécialement consacré, lui permettait d'aborder tous les sujets, non seulement en brillant causeur, mais aussi avec un goût et une pertinence rares. Il était tout le contraire de ce qu'avec une indulgence amusée il appelait « le pion », bien qu'il lui plût de se qualifier parfois ainsi par antiphrase et non sans quelque coquetterie. On pourrait rapporter maint autre trait de cet humour plein de finesse qui assaisonnait souvent ses propos, même les plus graves, et qui donnait tant de saveur et d'agrément à sa conversation.

Mais il fut aussi un travailleur assidu, un chercheur patient, méthodique et opiniâtre, un infatigable lecteur, jusqu'au moment où l'âge affaiblit sa vue et le priva, à plus de 90 ans, de ce qui avait été à la fois le plaisir et le but de sa vie : son travail. Il le poursuivit néanmoins, autant qu'il le put, avec le secours de celle qui fut durant 63 ans son admirable et dévouée compagne. En tête de son dernier livre, « *Mahomet* » [1], une note d'un accent involontairement pathétique dans sa simplicité avertit le lecteur que l'auteur a passé 94 ans, que l'infirmité de sa vue lui a interdit de le relire et d'en corriger les épreuves, qu'il a pu seulement entendre sa femme lui en lire certains chapitres en placards et dans la mise en pages et qu'il remercie son ami Claude Cahen, professeur d'histoire du moyen-âge à l'Université de Strasbourg et islamisant, d'avoir bien voulu revoir à sa place « ces longues pages » et y mettre la dernière main. Il s'excuse même de n'avoir pu tenir compte des publications des deux dernières années.

On retrouve là cette haute conscience et ce scrupule auxquels il garda toute sa vie une fidélité sans défaillance, non seulement sur le plan professionnel et scientifique, mais aussi bien dans l'ordre familial et privé. Il y a peu d'exemples d'une harmonie conjugale aussi parfaite que celle qui unissait Maurice et Alice Gaudefroy-Demombynes : ils ont vécu véritablement l'un pour l'autre et pour leurs deux fils, et rien n'était plus touchant que leur mutuelle tendresse persistant inaltérée au-delà de leurs noces d'or et même de diamant, célébrées au milieu d'une nombreuse postérité comprenant jusqu'à leurs arrière-petits-enfants.

D'une noblesse morale innée et comme instinctive, l'horreur de tout ce qui était vil ou bas — « vilain », suivant l'épithète familière dont, avec

(1) Paru au début de 1957, six mois environ avant sa mort, dans la collection « L'Évolution de l'Humanité » (tome XXXVI). Nous en donnons d'autre part un compte rendu page .

plus de stupeur que de mépris, il flétrissait un ordre de choses pour lui à peine concevable — allait de pair avec cette élégance racée qui était le caractère dominant de sa personne : tenue sobre et sans recherche, grâce exquise des manières, correction impeccable du langage, distinction raffinée de l'esprit. L'ironie et la désinvolture étaient le masque dont il voilait les élans d'un cœur pudiquement tendre et sensible ; un apparent scepticisme n'empêchait nullement des convictions solides et ne nuisait en rien au zèle dévoué qu'il déployait dans l'accomplissement de tous ses devoirs. Son rationalisme, qui, est-il besoin de le dire ? se situait aux antipodes d'un sectarisme imbécile à la Homais, s'il a pu l'éloigner de croyances et de pratiques religieuses auxquelles il répugnait par probité intellectuelle et dédain de tout pharisaïsme, n'excluait pour autant ni de très pures aspirations spirituelles, ni un idéal élevé de fraternité humaine et de charité, proprement chrétien. Ouvert à toutes les conceptions hardies et généreuses, il avait déploré l'aveuglement politique qui a conduit à la crise nord-africaine et souffrait du drame, déchirant pour tous les Français, qui ensanglante cette Algérie où il avait fait ses premières armes d'arabisant et qu'il n'oublia jamais. Ses disciples et amis musulmans peuvent en témoigner, qui connaissaient son émotivité vive et profonde (il était frémissant et nerveux comme un pur sang) encore que toujours contenue par une admirable maîtrise de soi d'où naissaient chez lui, lorsque les circonstances le comportaient, des attitudes naturellement stoïques. Quant à 92 ans, en juillet 1955, il fallut le transporter de toute urgence, à dix heures du soir, dans une clinique de Rouen pour une intervention chirurgicale à laquelle il était douteux qu'il survécût — et il le savait — c'est avec un calme parfait qu'il se leva, s'habilla et prit congé des siens, stupéfiant le chirurgien angoissé par le détachement et la sérénité avec lesquels, pendant le trajet en voiture, il envisageait sur un ton plaisant les suites possibles de l'opération. Il y résista contre toute attente, et même à une seconde qu'il dut subir au début de mars 1957, à 94 ans. Il ne devait toutefois survivre que quelques mois, qui furent douloureux physiquement et moralement.

Sa santé avait toujours été fragile et précaire, mais il s'était maintenu jusqu'à ses deux dernières années dans une forme étonnante pour son âge, et jusqu'au bout sa lucidité demeura entière, son cerveau intact, complètes l'intégrité et la plénitude de ses facultés mentales.

Plus que le savant et le maître ès-sciences islamiques, c'est l'homme que nous avons tenté d'évoquer ici, tel que nous a permis de le connaître et de l'apprécier plus d'un demi-siècle d'étroite, constante et confiante amitié. Aucun de ceux qui l'ont connu et aimé ne pourra oublier cette belle et attachante figure. Le jugement final qu'il a porté sur le Prophète arabe s'applique parfaitement à lui : « Ce fut une âme supérieure et une intelligence exceptionnelle ».

Félix Arin.

LE MAROC, L'ESPAGNE ET LA BANQUE EUROPÉENNE 1868-1870

Le 17 septembre 1868 le pronunciamiento de Prim déclenchait la révolution en Espagne. Préparé de longue date par la presse clandestine, les juntes secrètes créées dans le pays ou à l'étranger, le mouvement s'étendait rapidement dans le sud de la Péninsule (1). La bataille d'Alcolea, le 29 septembre, livrait Madrid aux insurgés (2). Isabelle II se réfugiait en France.

A Tanger un pronunciamiento donnait la légation d'Espagne aux partisans du nouveau régime auquel Merry y Colon (3) alors en congé avait été un des premiers à se rallier. Si la révolution n'apportait pas de bouleversement dans la représentation espagnole au Maroc elle ouvrait dans la péninsule une des périodes « les plus troubles d'une histoire qui n'est pas calme ». Pendant six ans l'Espagne allait chercher en vain son équilibre politique, social et économique (4). Son prestige atteint par les désordres intérieurs, ses finances obérées, elle devait abandonner toute politique d'aventure à l'extérieur, renoncer à l'action marocaine menée avec énergie et patience depuis le traité de Wad Ras (5).

De cet effacement espagnol il semblait que dussent profiter les intérêts français. Ils étaient importants dans la péninsule (6). Plus de 600 millions de francs avaient été investis entre 1852 et 1860 dans les chemins de fer. La crise de 1866 qui avait contraint la filiale du Crédit mobilier à cesser ses activités n'avait pas ébranlé l'essentiel des positions économiques de

(1) R. Lamberet, *Mouvements ouvriers et socialistes. L'Espagne 1750-1936*, Paris, 1953, p. 41. Faisait partie du Comité provincial du gouvernement provisoire Firmin Salvochea qui se réfugiera ensuite à Tanger. v. J.-L. Miège, *Journaux et journalistes à Tanger au XIXe siècle. Hespéris* 1/1954.

(2) Bruguera, *Histoire d'Espagne*, gap. 1954, p. 255.

(3) AEM x B 1639 Tanger 21.11.1868.

(4) Vicens Vives, *Historia economica de España*, p. 582.

(5) J.-L. Miège, *Le Maroc et les puissances européennes 1830-1904* (à paraître).

(6) Archives des Affaires Étrangères à Madrid (AEM) x B 1639 Tanger 11-11-1868.

la France dans le pays (1). Les grandes entreprises étaient mieux que jamais à même de se faire entendre d'un gouvernement endetté et pressé par le besoin. La guerre du Maroc en 1859-1860 avait coûté plus de 250 millions et alourdi de près de 100 millions de francs la dette flottante. Les années suivantes avaient aggravé les difficultés financières (2). La politique d'expansion menée au Mexique, à Saint-Domingue, en Cochinchine, les efforts militaires qu'elle impliquait avaient porté la dette totale à plus de dix milliards soit 20 % du budget de l'État. La crise économique de 1866-1867 coïncidant avec une période de balance commerciale défavorable drainait hors d'Espagne le numéraire (3).

Pour faire face à ces difficultés le gouvernement avait eu recours à de multiples expédients ; augmentation des impôts, conversion de la dette amortissable, adjudication aux enchères de la fabrication ou de la vente du sel et du tabac. On avait vendu aussi des biens nationaux, surtout des forêts domaniales avec « une activité remarquable » (4). Ces ressources dévorées, le ministre des Finances devait faire face à un déficit rendu plus grave par la diminution des rentrées par suite des troubles. Les villes qui avaient abrogé les « consumos » refusaient de les rétablir. L'État devait songer à de nouvelles ressources. Il tentait d'emprunter à l'étranger sans grand succès malgré l'importance des avantages consentis aux souscripteurs. Il cédait des mines à des firmes étrangères notamment aux Rotschild qui acquéraient celles d'Almaden (5). Une loi de novembre 1868 prévoyait la concession à perpétuité des lignes de chemin de fer. Enfin on songea à vendre ce qu'il restait à percevoir de l'indemnité de guerre que le Maroc s'était engagé à payer au lendemain du conflit hispano-marocain de 1859-1860.

L'indemnité de guerre

Les préliminaires du traité arrêtées entre O'Donnell et Moulay Abbas prévoyaient dans l'article 4 le versement par le Maroc d'une indemnité

(1) Courtois, *Manuel des fonds publics*, Paris, 1883.

(2) Polo, *La situation financière de l'Espagne* 1864-65, Paris, 1365, in-3°, 43 p.

(3) Vicens Vives, *op. cit.*, p. 583.

(4) Nervo, J. B. baron de, *L'Espagne en 1867; ses finances, son administration, son armée*, Paris, 1868, 258 p. in-4°.

(5) Sur les entreprises espagnoles des Rotshild : Corti, *La maison de Rolshild*, t. II, *l'apogée* 1830-1871, Paris, 1930, in-8°.

de guerre de vingt millions de piastres fortes (110 millions de francs or) [1]. Ces préliminaires aboutirent à un traité signé à Tétouan et ratifié les 26 avril et 26 mai 1860 [2]. Le paiement de l'indemnité était prévu dans l'article 9 en quatre versements égaux effectués les 1er juillet, 29 août, 29 octobre et 28 décembre 1860. La ville de Tétouan restait occupée par les troupes espagnoles jusqu'au versement complet.

Le trésor marocain se révéla insuffisant à régler cette somme. Les dépenses de la guerre l'avaient sérieusement entamé et les sorties de numéraire de 1857-58. Le Sultan s'efforça, par l'établissement de taxes nouvelles de pourvoir ses caisses. L'origine des nouveaux impôts les rendait impopulaires et accroissait le mécontentement sans éviter un rendement dérisoire. Moulay Abbas en mission à Madrid devait arracher un délai pour le premier versement qui n'eut lieu qu'à la fin d'août 1860, le second ne put se faire qu'au début de 1861 [3].

Le Maroc eut recours à deux solutions : l'emprunt et le gage de ses revenus douaniers. Grâce à l'appui de John Drumond Hay, représentant anglais à Tanger, à l'influence de Sir John Granpton à Madrid, aux efforts du gouvernement britannique et surtout aux relations dans le monde financier d'un commerçant de Safi, Lewis Forde le Makhzen put souscrire auprès des banques de Londres un emprunt de deux millions de piastres au taux de 10 % [4]. L'accord réalisé en septembre et signé en octobre 1861 prévoyait qu'une partie des droits de douanes devait assurer le service et le remboursement progressif du prêt [5].

C'était également sur les revenus douaniers qu'avait été prévu le paiement, par annuités, du restant de l'indemnité. Des employés espagnols — recaudadores et interventores — installés dans chacun des huit ports marocains ouverts au commerce perçurent pour le compte de l'Espagne 50 % de droits d'entrée et de sortie [6]. De 1862 à 1867 les prélèvements

(1) Bases préliminares para la celebracion de un tratado de paz que ha de poner termino de la guerra hoy existente, in Las Cacigas : *Tratados y convenios referentes a Marruecos*, Madrid, 1952, p. 39.

(2) Sur les origines et les clauses du traité Rouard de Card ; *Les relations de l'Espagne et du Maroc pendant le XVIIIe et le XIXe siècle*, Paris, 1905, p. 93 à 144.

(3) Archives de la légation de France (A.L.F.), AA28 Tanger 28.8.1860, Tanger 29.4.1861.

(4) Archives du Public Record Office (F.O.) F.O. 99/103 Memorandum du 13.11.1860, Londres 22.11.1860.

(5) *Papers relating to the loan raised by the Emperor of Morocco*, London, 1862.

(6) Claudio Miralles de Impérial y Gomez, *Relato de las gestiones para el cumplimiento de la clausula de indemnizacion del tratado de paz con el imperio de Marruecos* 1860, Madrid, 1950.

s'effectuèrent régulièrement. Cependant la somme due par le Maroc demeurait importante. C'est elle que le Général Orive et les banquiers européens espéraient escompter avec profit.

Le projet Orive Erlanger

Le projet n'était pas nouveau. Le banquier-négociant britannique Lewis Forde, promoteur de l'emprunt marocain de 1861 en avait eu, le premier l'idée. Dès septembre 1862, il offrait de payer immédiatement au gouvernement espagnol une partie de l'indemnité à condition que lui fussent cédés les droits sur les douanes marocaines (1). Le Maroc devait alors à l'Espagne plus de 50 millions de francs : Forde proposait 30 millions comptant. Il agissait comme mandataire des banques anglaises J.-B. Mitchel, Fleming, W. R. Robinson et P. P. Blyth qui avaient souscrit l'emprunt en 1861 (2) et qui tentèrent à plusieurs reprises de créer au Maroc une banque à privilège. Mitchell vint en 1862 à Tanger pousser le projet auquel il avait su intéresser la plupart des firmes de Londres en relations commerciales avec le Maroc (3). Les négociations entamées tant à Madrid qu'auprès du makhzen échouèrent. Si le gouvernement marocain acceptait volontiers de voir se substituer des particuliers aux agents officiels d'une puissance dont les ambitions africaines étaient avouées, le gouvernement espagnol refusait de se priver d'informateurs précieux et d'un possible prétexte à intervention. Lors de l'ambassade à Malaga (4) de Hadj Driss ben Driss O'Donnell affirma son opposition formelle au projet déclarant que « jamais l'Espagne ne consentirait à céder à un autre gouvernement ou à une compagnie où à des particuliers étrangers l'intervention des douanes marocaines » (5).

Forde était encore derrière la deuxième tentative faite en 1864. Son agent Paul Lambert (6) en relation avec d'importantes maisons de Marseille

(1) AEM x B 1638 Tanger 10.10.1862, Malaga 18.10.1862 réponse de Saturnin Calderon Collantes, ministre d'État, Affaires Étrangères Rome (AER) 210 Tanger 2.11.1862.

(2) Cf. *supra*, p.

(3) FO 99/119 Londres 25-4-1863.

(4) Où siégeaient alors les Cortès.

(5) AEM x B 1639 Tanger 21.11.1868.

(6) Lambert est un personnage non sans importance et assez énigmatique de l'histoire du Maroc au XIXe siècle. Il s'installa dans le pays en 1853. Il représentait des firmes anglo-sardes de Gibraltar ALF Am 4[1] Saffy 16-3-1853, 12.2.1854. Employé de Lewis Forde ALF Am 3[1] Tanger 24.9.1842. Saffy 26.1.1863, lié aux intérêts marseillais, aventurier d'une certaine envergure il fut mêlé à un grand nombre de tractations commerciales et d'intrigues politiques dans le Sous,

avait convaincu de l'intérêt de l'opération le baron Aymé d'Aquin ministre de France à Tanger [1]. La légation appuya ses démarches auprès du gouvernement espagnol [2]. Il proposait de verser 12 millions et demi de francs comptant contre la cession du reste de l'indemnité qui représentait encore plus de 40 millions. La somme n'était pas telle qu'elle put tenter l'Espagne ; la tentative n'eut pas de suite.

En 1868, le désarroi des finances espagnoles pouvait laisser espérer meilleur résultat. Il restait à l'Espagne à recevoir un peu plus de 38 millions de francs [3]. La diminution du commerce marocain en 1867 et 1868 faisait tomber les revenus douaniers, partant le volume des perceptions des recaudadores [4]. On comptait qu'il ne faudrait pas moins de 17 à 21 ans pour que le Maroc se libère de la totalité de sa dette [5]. Le général José Orive présenta dès octobre 1869 un nouveau projet d'escompte de l'indemnité au gouvernement provisoire. L'économie générale en était celle des plans antérieurs. En échange d'un versement immédiat (de 16.850.000 francs) une compagnie créée à cet effet et reconnue par les gouvernements espagnols et marocains substitueraient ses agents aux percepteurs espagnols. Derrière Orive, qui n'apportait à la combinaison que son nom et ses relations, se trouvaient des intérêts étrangers, divers et puissants. Tout d'abord le baron Erlanger, banquier de nationalité douteuse, fort bien introduit à Paris comme à Berlin à Madrid comme à Londres [6]. Il s'était fait une

AEM x B 1639 Tanger 15.7.1869 et à Marrakech où il s'établit au début de 1864 ALF Am 3[1] Tanger 29.8.1864, Am 8[1] Maroc 14.5.1864 et sq., A 16[1] Mazagan 15.9.1864. Il sera en 1870-71 utilisé comme agent secret par le baron Aymé d'Aquin, ministre de France à Tanger pour surveiller les agissements allemands à la frontière marocano-algérienne. Il disparaîtra mystérieusement de la scène marocaine en 1875 après 23 ans de séjour dans le pays.

(1) ALF A 19[1] Maroc 30.9.1864 Lettre de Lambert à Aymé d'Aquin dans laquelle il parle d'une maison de France « qui jouit d'une grande respectabilité tant sur les rapports financiers que sur les autres ». Il s'agit de Seillère avec lequel Lambert était en relation depuis 1854 ALF Am 4[1] Saffy 12.2.1854.

(2) AEM x B 1838 Madrid 30.11.1864.

(3) Archives des Affaires Étrangères Rome, AER 1372 Tanger 23.4.1869 ; 144. 991. 376 reaux de vellon soit au change exactement 38.155.525 francs.

(4) J.-L. Miège, *Une enquête sur le Maroc agricole en* 1867 in Bulletin économique et social du Maroc n° 67.

(5) AEM x B 1638 Tanger 21.11.1868 Merry y Colon disait 17 ans ; Scovasso consul d'Italie à Tanger 21 ans, AER 1372 Tanger 23.4.1369. Le représentant espagnol hostile au contrat avait intérêt à sous-estimer le délai de paiement.

(6) Il était né à Francfort en 1832, se disait prêt à être naturalisé français, avait autant d'intérêts en France qu'en Grande-Bretagne, était associé aux Oppenheim qui avaient des attaches en Allemagne, représentait des intérêts italiens. Il incarne la banque internationale et sait habilement répartir les risques. Officier de la légion d'honneur, grande croix d'Isabelle la catholique, chevalier de la couronne de fer, il sera consul général de Grèce et marié à une améri-

spécialité des prêts aux gouvernements en difficulté, et venait de réaliser deux opérations des plus lucratives avec le bey de Tunis. Les emprunts de 1863 et 1864-65 lui avaient laissé d'énormes commissions en rejetant sur les prêteurs réels, dont il n'était que l'intermédiaire, tous les risques (1). Erlanger s'intéressait au Maroc depuis les premiers essais d'emprunt de Sidi Mohamed. Il était en relations suivies avec l'importante maison Smith de Gibraltar qui servait d'agent à Robinson, Fleming and Cy pour la perception des annuités du prêt de 1861 (2). Lorsque les difficultés financières du Maroc s'accusèrent en 1866 et qu'il fut question d'une réforme monétaire Erlanger envoya un de ses employés, Gustave Ellissen à Tanger pour étudier les possibilités d'intervention (3). Mais la situation tant économique que diplomatique du Maroc était très différente de celle de la Tunisie. Sans perdre de vue le pays Erlanger avait différé ses offres. Les difficultés du gouvernement espagnol lui semblaient permettre une action lucrative. En fait le véritable promoteur de l'affaire — le « Deus ex machina » disait le ministre d'Espagne à Tanger — ne fut ni lui ni son associé Schroeder, mais le baron Seillère. Nous avons montré (4) l'attention que la firme des Seillère, fabricants de draps, négociants et banquiers portait au Maroc, le rôle qu'elle avait joué dans l'établissement des premiers comptoirs français, notamment à Casablanca (5), les intérêts qu'elle avait dans le pays. Entre 1840 et 1866 elle s'était assuré la meilleure part du commerce des laines marocaines (6), et avait pris sur le marché lainier français une place de choix (7).

Avec Seillère c'était peut-être les Pereire qui entraient en jeu. N'avait-il

caine, fille de ministre des U. S. A. à Paris v. Bigo, p. 268, Documents diplomatiques français, 1re série, t. IV, in 196 p. 211, Berlin 1.2.1324.

(1) Sur les opérations tunisiennes d'Erlanger Emerit, *Revue Africaine*, 3/4, 1949, p. 251-2 ; Ganiage, *Revue Africaine*, 1/2, 1955, p. 161-162. Un troisième emprunt en 1867 ne put aboutir faute de souscripteurs : le crédit de la Tunisie était ruiné.

(2) Smith était depuis longtemps l'agent à Gibraltar de Lewis Forde. Lorsque celui-ci avait remanié ses entreprises marocaines il avait laissé à Smith un certain nombre d'affaires. La firme Smith et Co était l'une des plus importante de la place et en liaison avec la plupart des ports européens. C'est le type du merchant-banker. Sur ses activités FO 99/126, Londres 16.5.1865, *Gibraltar Chronicle and Commercial adviser* 1864.

(3) Gustave Ellisen débarque à Tanger le 3.6.1866. Il eut le projet d'aller jusqu'à Fès. A.L.F. A17 *ter* Tanger 4.5.1866.

(4) J.-L. Miège, *Les origines du développement de Casablanca au XXe siècle*, *Hespéris* 1/1953.

(5) J.-L. Miège, *Les européens à Casablanca au XIXe siècle*, Larose, 1954

(6) J.-L. Miège, *Le commerce marocain des laines au XIXe siècle*, Bulletin économique et social du Maroc 1955, no 63.

(7) Dunham, *La révolution industrielle en France* 1815-1848, Paris, 1953.

point compté parmi les 102 actionnaires de la Société générale du Crédit Mobilier, fondée en novembre 1852, et n'avait-il pas entretenu, depuis, de multiples relations d'affaires avec eux ? (1)

Erlanger était lui-même lié aux entreprises Pereire et avait été, un moment, l'agent francfortois du Crédit Mobilier (2). La liquidation du « trust Pereire » dans la grande crise de 1867 avait laissé subsister nombre de leurs entreprises en Espagne. Des capitaux marseillais et anglais s'intéressaient également à l'affaire. La combinaison envisagée par Seillère était d'obtenir la garantie de l'indemnité non plus par une simple perception du revenu des douanes mais par le monopole du commerce marocain des laines, ou si ce monopole était impossible comme contraire au traité de 1856, par la livraison par le makhzen des laines en suint reçues comme impôt (3). Il reprenait ainsi un de ses vieux projets, élaboré quelques vingt ans plus tôt.

Erlanger, Schroeder, Oppenheim représentaient l'élément financier et, quant au Maroc, secondaire, d'une opération dont le baron Seillère était l'élément commercial et, pour l'avenir du pays, primordial.

Les premières négociations

L'association était puissante par ce qu'elle représentait de capitaux associés et plus encore par ses appuis politiques. Depuis longtemps Seillère comptait de solides amitiés dans le monde gouvernemental (4). Erlanger avait à Madrid des relations qui lui permettaient d'obtenir l'émission, en janvier 1869, d'un emprunt municipal de 30 millions de francs (5). Le ministre des finances, Figuerola, était tenté d'accepter un plan qui, si minime que fut, eu égard aux besoins, la somme proposée était une aubaine dans le désarroi des finances. Il poussa avant la négociation en novembre et décembre et s'engagea sans en avertir Merry y Colon qu'il savait hostile (6). Cependant il ne put empêcher les journaux espagnols et étrangers de faire état des pourparlers et d'annoncer, au début de janvier, que l'accord était virtuellement réalisé.

(1) Bigo, *op. cit.*, p. 187-8. Schnerb, *Rouher*, p. 79

(2) *Moniteur des Intérêts Matériels*, Bruxelles, 1865 p. 36.

(3) AEM x 3 1639 Tanger 20.1.1869

(4) E. Beau de Loménie, *Les responsabilités des dynasties bourgeoises*, I, p. 120.

(5) Courtois, *Manuel des fonds publics*, p. 94. L'emprunt fut autorisé par décret du 27.12. 1863 et comprit 425.000 obligations émises à 60 francs.

(6) AEM x B 1639 Tanger 21.11.1868.

Merry y Colon s'éleva aussitôt avec force contre tout projet de transfert de la créance de l'Espagne. Deux longues dépêches, du 21 novembre 1868, lorsque les premiers bruits de négociation lui étaient parvenus et du 10 janvier 1869 quand la presse eut annoncé la signature imminente, développèrent son plaidoyer dont l'essentiel se résumait en trois arguments.

L'influence que la présence des recaudadores dans les ports marocains donnait à l'Espagne tant par les relations qu'ils nouaient avec les principaux personnages du pays que par « l'exemple de probité et de bonne administration qui fait comprendre à cette population les avantages qu'offriraient la domination espagnole au Maroc, désirée déjà par beaucoup (1) » serait gravement compromise. D'autant plus que l'opinion publique marocaine tirerait de la vente, pour une somme si minime d'un droit si important, la conclusion que l'Espagne était ruinée, tombée au rang de puissance secondaire dont il n'y avait désormais plus rien à craindre. Intérêt et prestige seraient frappés du même coup.

De cette influence perdue, et c'était le deuxième argument de Merry y Colon, hériteraient la France et surtout l'Angleterre dont il devinait, derrière Erlanger, les capitaux (2). Déjà leur commerce était prépondérant au Maroc. Si elles acquéraient le contrôle des douanes ou l'exclusive exportation des laines elles jouiraient en fait d'un véritable protectorat économique. Forçant la vérité il affirmait que la guerre de 1859 n'avait eu d'autre objet que de détruire « l'ancien protectorat de l'Angleterre sur le Maroc... péril constant pour l'Espagne... qui nous créait une frontière anglaise de la Moulouya à Larache (3) ». Merry y Colon revenait d'ailleurs avec insistance sur les dangers d'une mainmise britannique sur le pays (4).

Enfin il faisait appel non plus à l'intérêt mais au sens de l'honneur. Il y aurait forfaiture à livrer à des mains étrangères la perception d'une indemnité « gagnée par le sang de notre héroïque armée dans le glorieux chemin suivi depuis Otero jusqu'à Wad Ras » (5). Merry y Colon proposait

(1) AEM x B 1639 Tanger 21.1.1868.

(2) Smith de Gibraltar était mêlé à la combinaison. Lui même représentait des capitaux de Londres et de Manchester. Les fils de ces associations fort embrouillés se laissent deviner plus que déceler.

(3) AEM x B 1639 Tanger 10.1.1869.

(4) Il faut y voir, pour partie, l'effet de l'anglophobie de Merry y Colon dont toute la carrière marocaine avait été, depuis 1860 marquée par son opposition à J. D. Hay.

(5) AEM x B 1639 Tanger 21.11.1868.

d'ouvrir des négociations avec le makhzen et de lui demander, en échange d'une diminution de la somme due, un versement immédiat et assez substantiel. Il ne dissimulait d'ailleurs pas les difficultés qu'opposerait la pénurie du trésor marocain. Les mauvaises récoltes de 1868, la crise monétaire rendaient en effet très aléatoire la conclusion d'un tel accord proposé uniquement pour différer l'application du contrat Erlanger.

En même temps qu'il s'efforçait d'agir à Madrid, où il mobilisait ses influentes amitiés, Merry y Colon intervenait auprès du Makhzen. Il reprenait et développait ses arguments devant Si Mohamed Bargash, naïb du sultan à Tanger. Le Maroc n'a rien à craindre d'une Espagne qui n'est intervenue en 1859 que pour mettre fin à un protectorat officieux de la Grande-Bretagne. L'intérêt de l'Espagne c'est l'indépendance du Maroc et de n'avoir point en face de ses côtes méridionales les forces d'une grande nation européenne. Accepter la substitution d'agents anglais ou français, même représentants d'intérêts privés, aux fonctionnaires espagnols se serait pour le Maroc dans l'immédiat, s'abandonner à l'influence exclusive de la France ou de la Grande-Bretagne et pour l'avenir encourir les risques d'un nouveau conflit avec l'Espagne. Surmontées ses actuelles et passagères difficultés l'Espagne ne pourrait pas, en effet, accepter ce contre quoi elle avait lutté dix ans plus tôt. Le propos était habile. La note d'anglophobie judicieuse. Et Bargash en fort mauvais terme avec sir John Drumond Hay fort disposé à l'entendre (1).

A Madrid les conversations se poursuivaient entre le secrétaire d'État, alerté par son agent à Tanger et le ministre des Finances. Celui-ci invoquant le 9 janvier 1869 « l'impérieuse loi de la nécessité » insista pour que le marché conclu soit imposé au makhzen. Le 12 janvier Merry y Colon recevait mission d'engager des négociations avec le gouvernement marocain pour obtenir son assentiment au transfert de l'indemnité à la compagnie Erlanger-Smith (2). C'était lui demander de tenir un langage en tout point contraire à celui dont il avait fait usage jusque là. Comme pour appuyer cette démarche des bruits d'expéditions espagnoles au Maroc se répandaient à Tanger. On affirmait, sur la foi d'informations venues de Madrid et de Gibraltar, que le gouvernement provisoire réclamait la cession

(1) De vifs incidents avaient mis aux prises les deux hommes. Hay finalement avait menacé Si Mohammed Bargash d'une démonstration navale britannique à Tanger.

(2) AEM x B 16-39 Madrid 12.1.1869.

immédiate de Santà-Cruz la Pequeña et la libération des espagnols captifs dans le territoire de l'Oued Noun (1).

La décision du gouvernement espagnol était prise, le contrat avec Erlanger conclu. Il ne restait qu'à convaincre le makhzen de se prêter à l'opération.

La résistance de Merry y Colon

Que l'accord du makhzen fut certain les promoteurs de l'opération n'en avaient jamais douté. Occupés à convaincre le gouvernement espagnol ils avaient négligé de mener campagne au Maroc et avait laissé le temps à Merry y Colon de préparer la résistance. Tout en continuant de souligner à son ministre les inconvénients « d'un projet impraticable » (2) il menait campagne, contrairement à toutes ses instructions, pour convaincre les milieux marocains de s'y opposer. Il ne transmettait pas au Makhzen les demandes du gouvernement provisoire qui lui avaient été adressées le 12 janvier (3). Recevant le 19 janvier Si Abbes Emkashed, pacha de Tanger (4) il démentait que l'accord avec Erlanger fut sur le point d'être signé, bien qu'il en connût la conclusion. Aidé du premier interprète de la légation d'Espagne, Rinaldy, il multipliait, auprès de tous ses interlocuteurs, les mises en garde, contre la cession à des particuliers des droits de l'Espagne. Des commerçants animés d'un esprit de lucre n'auraient jamais l'indépendance et l'impartialité des fonctionnaires espagnols. Leur contrôle ouvrirait en fait une ère d'arbitraire et de passe droits qui ruineraient les négociants marocains. L'argument portait dans les milieux d'affaire de Fès dont les liens avec les familles makhzen rendaient l'opinion influente (5). Ainsi chapitré Si Mohamed Bargash éleva une protestation solennelle contre le projet et refusa d'accepter que « les droits qu'ont les employés espagnols dans les douanes passent aux mains des commerçants espagnols ou d'autre nationalité parce que, comme on le sait les commerçants voient uniquement leurs intérêts et cela pourrait causer de grands préjudices

(1) ALF AA31 Tanger 18.1.1869.

(2) AEM x B 1639 Tanger 20.1.1869.

(3) Il en fit lui-même l'aveu dans une dépêche de Tanger du 22.2.1869 : « C'était un devoir pour moi de ne pas formuler une démarche qui aurait augmenté l'irritation des marocains ».

(4) Si el Abbas Emkeshed avait durant la guerre hispano-marocaine servit aux côtés du prince Moulay el Abbas. En l'absence de Bargash en mission à Rabat il assurait l'intérim dans les relations avec les représentants européens.

(5) AEM x B 1639 Tanger 3.2.1869.

au Maroc » (1). La similitude des termes de cette note et des communications antérieures de Merry y Colon en indique assez l'origine. Dans ses dépêches à Madrid le représentant de l'Espagne répétait inlassablement ses arguments en même temps qu'il grossissait une opposition marocaine qui était loin d'être aussi affirmée et unanime qu'il le disait et qui, en tout état de cause, lui devait le plus ferme de son existence. Il demandait au gouvernement provisoire de rompre le contrat et d'affirmer, par une déclaration officielle qu'il refuserait toutes offres nouvelles de l'étranger et entendait continuer de percevoir les revenus douaniers du Maroc (2). Enfin Merry y Colon se rapprochait de sir John Drummond Hay et du baron Aymé d'Aquin pour obtenir leur adhésion à sa politique. Il laissait espérer, en échange, son ralliement aux projets de réforme élaborés par les deux ministres et abandonnés par suite de son opposition tenace (3).

Les négociations des banquiers

Aux efforts de Merry y Colon répondait un grand déploiement d'énergie des entreprises françaises et anglaises intéressées à la réussite du projet. Smith sollicitait l'appui de sir John Drummond Hay (4) ; Erlanger insistait à Madrid (5), Seillère intervenait à Paris. Pour couper toute retraite à Figuerola ils rendaient publique les clauses du contrat. Le ministre des Finances, pressé par le besoin s'irritait d'ailleurs d'une opposition marocaine dont il sentait qu'elle devait beaucoup à Merry y Colon. Le 23 mars 1869 il le pressait à nouveau de faire aboutir l'affaire. Pour vaincre les résistances du makhzen les banquiers proposaient un nouvel arrangement dans lequel le gouvernement marocain serait intéressé ; une partie du bénéfice que l'opération devait assurer à ses promoteurs lui serait réservée. En outre Smith, Erlanger et leurs associés renonçaient à installer leurs agents dans les douanes marocaines et acceptaient que la perception en fut exclusivement opéré par des fonctionnaires marocains. En cas de contestation seulement les vice-consuls de Grande-Bretagne auraient un droit de contrôle. Appuyé par le ministre espagnol des Finances Smith

(1) AEM x B 1639 Tanger 15.2.1869.
(2) AEM x B 1639 Tanger 15.2.1869.
(3) ALF A19[1] Tanger 28.1.1869.
(4) AEM x B 1639 Tanger 20.2.1869.
(5) AEM x B 1639 Madrid 23.3.1869.

s'efforçait de rallier à ce plan Merry y Colon dans une longue discussion à Tanger le 21 mai 1869 (1).

Des incidents surgis à Melilla faisaient à nouveau parler de démonstration navale espagnole (2). Que la menace fut liée aux négociations entreprises et qu'elle n'eut d'autre objet que « d'obtenir sous prétexte de satisfaction quelques nouveaux millions » nul pour en douter à Tanger (3). Dans ce jeu serré et compliqué il semble que les intérêts britanniques aient tenu à cette date le premier rang et fussent les plus intéressés au succès de la combinaison projetée. Merry y Colon dénonçaient leur action et le véritable protectorat anglais qu'ils risquaient d'établir sur le Maroc. Le gouvernement français qui avait paru d'abord assez favorable à l'entreprise, puis s'était tenu sur la réserve, n'était point sans partager désormais ses craintes. Le baron Ayme d'Aquini recevait pour directives d'appuyer la résistance de Merry y Colon (4).

Un nouveau regroupement des forces politiques au Maroc semblait ainsi devoir s'opérer ; et l'entente franco-anglaise de règle depuis 1863 faire place à un accord hispano-français. L'insistance de Figuerola, l'activité de Smith, les relations d'Erlanger allaient-elles triompher de cet obstacle et de la résistance du makhzen ?

L'échec du projet

En fait le succès dépendait surtout de Hay. Or sa politique prudente s'inquiétait des conséquences d'une brutale rupture de l'équilibre des puissances au Maroc. Il ne poussait qu'avec mollesse les demandes des banquiers (5). Cette absence d'énergie était propre à confirmer le sultan Sidi Mohamed dans son refus. Il ne voyait qu'inconvénient à une cession qui n'avait pour résultat que de substituer indirectement le contrôle britannique au contrôle espagnol. Bargash renouvela sa déclaration de février : le sultan qui entendait se renfermer dans l'application stricte et loyale du traité de 1860 ne consentirait jamais à abandonner la perception

(1) AEM x B 1639 Tanger 21.5.1869.
(2) ALF AA31 Tanger 21.5.1869.
(3) ALF AA31 Tanger 21.5.1869, AA32 Tanger 24.5.1869.
(4) ALF AA32 Tanger 24.7.1869.
(5) ALF AA31 Tanger 15.9.1869.

de ses douanes à d'autres qu'aux recaudadores espagnols (1). Le makhzen s'efforçait d'ailleurs de tirer partie des difficultés financières du gouvernement provisoire comme des dissentiments entre Figuerola et Merry y Colon. Il proposait que la dette marocaine fut réduite à 3 millions de douros, un million en étant payé immédiatement, le reste en un nombre déterminé d'années (une dizaine avançait-il) et à date fixe. Le gouvernement marocain se chargerait seul du recouvrement, le gouvernement espagnol pourrait rétablir ses percepteurs en cas de non paiement à échéance, clause reprise des propositions de Smith. L'Espagne ayant encore à recevoir 7.166.900 piastres fortes (2), c'était plus de 4 millions de piastres qu'elle perdait ; et pour ne toucher comptant que 1 million de piastres. Figuerola ne pouvait accepter. Il était d'ailleurs lié par les premiers versements opérés fort habilement par Erlanger au lendemain de la signature du contrat, en février 1869 et que l'état des finances espagnols ne permettait pas de rembourser.

Tout l'été se passa en tractation entre Smith et le Makhzen Erlanger et Figuerola, Aymé d'Aquin et Merry y Colon. Celui-ci inlassablement répétait à son ministre que l'exécution du contrat était impossible parce qu'il ruinerait définitivement l'influence espagnole au Maroc, parce que le sultan n'en voulait pas et que, le voulut-il, il ne pourrait aller contre l'opposition de son peuple. Cette opposition il la soutenait en agissant auprès de Si Mohamed Bargash, des oumana des ports, en s'aidant des représentants de l'Italie et des États-Unis.

L'assassinat d'un négociant espagnol, Mendez, aux environs de Melilla vint compromettre les résultats d'une habile diplomatie. L'incident tombait trop juste pour qu'on n'en accusât pas, sans preuves formelles, les intérêts opposés à une entente hispano-marocaine. A nouveau tout fut, en effet, remis en question (3). Madrid réclama la destitution du pacha du Rif, la punition exemplaire des coupables ; les menaces pouvaient conduire le makhzen à céder sur la question de l'indemnité. La frégate cuirassée « Tétouan » vint mouiller en novembre en rade de Tanger (4).

Cependant de part et d'autre on désirait un arrangement. Le gouvernement marocain en conflit avec le représentant italien à propos de l'affaire

(1) AEM x B 1639 Tanger 7.8.1869, Tanger 16.8.1869.
(2) Environ 38 millions de francs au cours de Gibraltar.
(3) ALF AA 32 Tanger 22.11.1869.
(4) AEM x B 1639 Tanger 4.11.1869.

Ducally était tout à la conciliation [1]. Le gouvernement espagnol commençait à regretter la précipitation avec laquelle avait été signé le « contrat Erlanger ». Les arguments de Merry portaient. Le plus grave de la crise financière surmonté on n'était pas sans inquiétude à Madrid sur les conséquences politiques d'une cession que l'on avait crue plus aisée. En novembre Merry y Colon fut autorisé à proposer un accord à Si Mohamed Bargash sur les bases suivantes : le gouvernement marocain avancerait immédiatement à l'Espagne, sur le compte de ce qui restait à payer de l'indemnité, la somme de 1 million de douros. Pour ce million il lui serait donné reçu en bonne et due forme de 2.250.000 douros. L'opération, lucrative pour le sultan, maintenait tous les droits de l'Espagne. Elle permettait de se dégager du contrat Erlanger en remboursant à cette maison les 5 millions de francs qu'elle avait avancés et qui avaient été dépensés [2].

Les négociations furent menées durant l'hiver 1869-1870. Les difficultés italo-marocaines ouvraient des possibilités d'accord ; le Maroc recherchant l'appui de l'Espagne pour obtenir un règlement honorable [3]. Mais les embarras du trésor marocain éprouvé par la crise économique de 1867-1868 étaient un obstacle. Un accord semblait sur le point d'être acquis lorsque le gouvernement espagnol, se ravisant abandonna le projet en février 1870 [4]. Il envisageait en effet une autre solution : la vente du Penon d'Alhucemas [5]. La tension diplomatique franco-prussienne, puis le conflit firent bientôt renoncer à toutes ces combinaisons. L'Espagne désirait conserver ses gages marocains, recaudadores et présides, pour l'éventualité d'un règlement d'ensemble des questions méditerranéennes.

Le contrat Erlanger fut définitivement abandonné. Le gouvernement espagnol remboursa l'avance qu'il avait touché et ses recaudadores demeurèrent dans les ports marocains [6].

(1) Ducally protégé italien avait été arrêté par les autorités chérifiennes. Le représentant italien Scovasso réclama réparation avec énergie. Il y eut rupture diplomatique ; on parla de démonstration navale.

(2) AEM x B 1639 Tanger 15 et 16.11.1869.

(3) AEM x B 1639 Tanger 26.1.1870.

(4) AEM x B 1639 Madrid 7.2.1870.

(5) Un rapport fut soumis par le conseil d'État au ministère de la guerre sur les avantages et les inconvénients de l'opération le 21.2.1870.

(6) Jusqu'en 1885.

Conclusion

Bien que le projet Erlanger-Smith-Seillère n'ait point abouti il ne fut pas sans conséquences sur la politique des puissances au Maroc. Comme l'avait craint Merry y Colon l'influence espagnole avait été atteinte par ces négociations. Que le gouvernement de Madrid fut prêt à vendre, et pour bien peu, le principal des avantages retirés de la guerre de 1860 montrait d'évidence, qu'il ne pouvait songer à une politique d'énergie en Afrique du Nord. Une grande partie des efforts déployés pendant près de 10 ans se trouvait ruinée. A cette conviction de l'affaiblissement de l'Espagne s'ajoutait, dans les milieux marocains l'irritation d'un procédé jugé discourtois. La hâte avec laquelle les pourparlers avaient été engagés, la volonté de tenir hors de l'affaire Merry y Colon avaient empêché le gouvernement espagnol de s'ouvrir de ses intentions au gouvernement marocain qui n'avait appris la signature du contrat que par la voix publique.

La guerre de 1870, la défaite allaient quelques mois plus tard amener un semblable effacement de la politique française. L'influence britannique redevenait prépondérante. Les années qui vont de 1870 à 1876 marqueront l'apogée de la carrière de sir John Drummond Hay.

L'épisode révèle également le jeu d'intrigues financières qui quelques années plus tard seront facteur certain, bien que non décisif, dans l'évolution de la question marocaine. Les intérêts en cause en 1868-1870 sont d'ailleurs en partie ceux que l'on retrouvera au début du XXe siècle.

N'est pas moins important le constat de l'écart, sinon de l'opposition entre la politique du gouvernement espagnol et son application locale. Merry y Colon fit triompher ses vues personnelles contre celles du Ministre des Finances et du Ministre des Affaires Étrangères. Il n'hésita pas à retenir des avis destinés au Makhzen à présenter comme affirmée une opinion marocaine qu'il était en train de former, à présenter sous un jour favorable à sa thèse les réactions plus nuancées des représentants européens. Nous saisissons sur le vif le rôle déterminant que peut jouer un simple exécutant. Aussi bien ne suffit-il point à l'historien de connaître la politique officielle d'un gouvernement, il lui en faut suivre l'application locale par ses agents et en déterminer le gauchissement plus ou moins volontaire.

Jean-Louis Miège.

LA VIEILLE ET LA LÉGENDE DES JOURS D'EMPRUNT AU MAROC*

Les Jours de la Vieille

État de la question. — On avait, dès la fin du xixe siècle, relevé dans tous les pays bordant au Nord la Méditerranée de nombreuses variantes de la légende dite « des Jours d'emprunt » ou « des Jours de la vieille » : une vieille femme, propriétaire ou bergère d'un troupeau, insulte un des mois de l'année — sur le point de finir — parce qu'il ne peut plus causer de dommages à ses bêtes. Le mois courroucé demande alors à un de ses voisins du cycle annuel de lui prêter un ou plusieurs jours pour accabler de ses bourrasques la vieille et le troupeau.

On relevait également une série de dénominations pour les jours de giboulées et de retour du froid au printemps : « les jours empruntés, les jours de la vieille, le froid de la vieille, les brebis (boucs ou chevreaux) de la vieille, la ruade de la vieille, les vieilles, etc... (1) ».

Shaineanu avait noté ces faits du Portugal à la Grèce, et poussé une pointe de reconnaissance du côté des Turcs de Constantinople (2) ; dans le même temps René Basset (3) confrontait avec les données de Shaineanu une variante kabyle (4) de la légende des Jours d'emprunt et une allusion de Masεūdī et de Qazwīnī aux Jours de la vieille. Plus tard Lévi-

(*) Je prie M. Georges S. Colin et M. Jean Lecerf de trouver ici l'expression de ma très vive gratitude pour leur aide inlassable et précieuse. Je veux dire aussi ma reconnaissance à M. Georges Dumézil, qui a bien voulu me conseiller, à M. et Mme Dominique Sourdel, qui ont vérifié pour moi des traductions de textes arabes, à Si Brahim Elkounki, Si Hammani Miloud et à mes autres informateurs et amis marocains qui ont montré une grande patience pour faire avancer mon enquête.

(1) Les titres complets des ouvrages sont indiqués dans la table bibliographique ci-dessous. Shaineanu, *Jours d'emprunt*, pp. 109, 112-3, 117, 118, 121, 122, 125.

(2) Shaineanu, *Jours d'emprunt*, p. 120.

(3) René Basset, *Jours d'emprunt*, pp. 151-2.

(4) Ben Sedira, *Cours*, pp. ccxxi-ccxxiii.

Provençal (1) donnait les références d'autres versions arabes ou berbères d'Algérie et du Maroc.

Analyse de la légende. — « Il s'agit, disait-il, de la légende étiologique des Jours d'emprunt qui explique pourquoi février n'a que vingt-huit jours. Elle a existé d'abord, seulement, chez les populations qui comptaient dans leur calendrier un mois de vingt-huit jours ; elle a passé ensuite chez d'autres et s'est maintenue dans le bassin de la Méditerranée » (2). Sans doute l'épisode de l'emprunt essaie-t-il de rendre compte de la brièveté notable de février (3). Plusieurs récits expliquent que ce pauvre mois de février, par la suite, ne peut se faire restituer son prêt : c'est depuis cette aventure qu'il est si court, et il en pleure — entendez par là qu'il est pluvieux (4). — La diffusion de la légende serait donc liée à celle du calendrier julien dans le bassin de la Méditerranée (5).

A côté de ces récits de la Vieille et des Jours d'emprunt, on trouve aussi en Afrique du Nord de nombreuses expressions du type « Jours de la Vieille » pour désigner une période de l'année. Il s'agit parfois d'une allusion claire à la légende, conservée ou non dans le pays où se transmet l'expression ; lorsque les jours sont qualifiés d'empruntés, le rapport est évident ; il est vraisemblable lorsqu'on parle métaphoriquement de brebis, chevreaux ou chèvres de la vieille (6). On a donc une série de récits mettant en action une séquence vieille-bergère (7) ; insulte à un mois ; emprunt du

(1) Lévi-Provençal, *Ouargha*, p. 151 n. 1.

(2) Cf. l'interprétation, identique, de René Basset, *Jours d'emprunt*, p. 153, et de Shaineanu, *Jours d'emprunt*, p. 121, d'accord avec Gaston Paris sur ce point.

(3) Certaines versions mettent nettement l'accent sur cette explication, qui est présentée avec plus ou moins d'adresse. V. Shaineanu, *Jours d'emprunt*, pp. 112-3.

(4) Laoust, *Mots et choses*, p. 195 ; cf. ci-dessous, *Documents marocains*, Demsira (Timezgadiwin).

(5) On verra ci-dessous p. 63 comment se pose ce problème de calendrier.

(6) V. p. 29 n. 1, les références des appellations recueillies par Shaineanu. En Afrique du Nord, en Asie Mineure, les appellations sont tout à fait du même type : « jour(s) (ou froid) de la vieille (ou des vieilles) » : Turquie, Égypte, Syrie, Liban, Maroc ; « le (ou les) emprunté(s) » : Syrie, Liban, Kabylie, Maroc ; « le froid (ou mauvais temps, ou temps) de la chèvre » : Égypte, Tunisie, Maroc. (L'index ci-dessous permet de retrouver pour chaque pays les principales références).

(7) Pour l'Europe, on relève seulement trois récits où la vieille fait place à un berger (Corse, Espagne) et à un merle (Italie), v. Shaineanu, *Jours d'emprunt*, pp. 123-5. Dans les pays musulmans, un récit mentionne un vieux berger bédouin (Palestine ; v. Westermarck, *Ritual*, p. 175 n. 1). Il s'agit d'une chèvre en Égypte (v. Munzel, *Kalender*, p. 666 et Artin Pacha, *Devises*, p. 258), en Algérie (Ph. Marçais, *Djidjelli*, p. 240), au Maroc (Laoust, *Mots et choses*, p. 195 et ci-dessous *Documents*, Ntifa) probablement aussi en Tunisie (G. Boris, Nefzaoua, p. 211 et Quéméneur, *Énigmes tunisiennes*, p. 117).

mois à un mois voisin ; destruction ou endommagement de la vieille ou du troupeau, ou des deux, par le mauvais temps. Ils sont ou non doublés d'une série d'expressions rappelant la légende.

La légende au Maroc. — Cette légende est bien attestée au Maroc, sous la forme que nous venons d'analyser. Aux documents déjà recueillis dans le Nord et le Centre on pourra ajouter ceux qui sont groupés à la fin de cet article, et qui proviennent d'une enquête directe, effectuée principalement dans le Sud (1). « Les Berabers racontent (2) que cette vieille avait un veau qu'elle avait soigneusement caché dans sa tente pendant tout janvier à cause du froid intense qui sévissait dehors. Janvier passé, elle le fit sortir en disant : « Avance, janvier est parti ». Mais s'étant réjouie trop tôt de la fin de l'hiver, janvier emprunta un jour à février et leva un ouragan qui fit beaucoup souffrir la vieille et son veau ». Tel est le récit qui s'entend encore dans le Moyen Atlas, pays des Berabers, avec la vieille, le veau et le jour d'emprunt à février placé à la fin de janvier. Certaines variantes sont de peu d'intérêt : ainsi celles qui concernent les animaux, veau chez les Berabers en général, et notamment chez les Beni Sadden et les Mejjate, chèvre chez les Anjera et les Beni Zeroual, moutons chez les Beni Ouaraïn. On retrouve dans les versions européennes les mêmes différences, caractéristiques de l'élevage local (3). On notera que le thème de l'insulte va de l'arrogance de la vieille envers le mois finissant à la simple mention de sa joie à voir son troupeau sain et sauf ; il est même omis dans le récit des Mejjate et celui des Beni Ouaraïn. La même remarque peut se faire pour les récits d'Europe. On relèvera par contre

(1) Sur les conditions de cette enquête, v. ci-dessous, *Documents marocains*. Pour les noms de lieux et de groupes ethniques marocains, j'utilise l'orthographe française de la liste établie, d'après des documents de l'administration française par J.-P. Trystram, *Le mineur marocain. Contribution statistique à une étude sociologique*, Cartes et Codes, vol. II, exemplaire dactylographié, s. d. J'ai gardé quelquefois la forme de tels de ces noms, consacrée par une publication connue. Pour les autres termes arabes ou berbères je me suis conformé au système de transcription préconisé par l'Institut des hautes études marocaines à Rabat (*Notice sur les règles d'édition des travaux publiés par l'Institut des hautes études marocaines*, Rabat, 1955).

(2) Laoust, *Feux*, p. 97 n. 4 (traduction de E. Laoust) et *Ntifa*, p. 315. En outre, pour le Maroc, consulter : Anjera, Hayaïna, Westermarck, *Ritual*, p. 161 ; Beni Zeroual, Lévi-Provençal, *Ouargha*, p. 151 ; Beni Ouaraïn, Henri Basset, *Essai*, p. 295 ; Bourrilly, *Ethnographie*, pp. 117-8, E. Laoust, *Feux*, p. 97 ; Westermarck, *Ceremonies*, p. 71 ; *Ritual*, p. 174 ; Mejjate, Abès, *Maroc central*, p. 84 ; A. Seghrouchen, Destaing, *Seghrouchen*, p. 378 ; Beni Mtir, Beni Mguild, Laoust, *Feux*, p. 97 ; Ntifa, Laoust, *Mots et choses*, p. 195 ; *Ntifa*, p. 314-315. Consulter également les *Documents marocains* ci-dessous. Cf. sur une région voisine (N.-E. du Maroc), Destaing, *Fêtes et coutumes*, pp. 244-248, Beni Snous.

(3) V. p. 30, n. 6. — Cf. Shaineanu, *Jours d'emprunt*, pp. 109, 121.

comme caractéristique de l'Afrique la période de fin janvier. Les versions européennes montrent mars empruntant à février, ou avril à mars. Seules les versions sarde et bergamasque font de janvier l'emprunteur, ce que font aussi les récits ou dictons de Kabylie, de Djidjelli, de Tunisie et d'Égypte (1). Il faut toutefois remarquer qu'il existe des références à février ou mars dans des tribus du Nord ou du Centre du Maroc (Anjera, Beni Zeroual, Hayaïna, Beni Ouaraïn) (2).

Cette légende est donc bien vivante dans le Nord et le Centre du Maroc où les différentes versions sont très voisines les unes des autres. Les Ntifa, entre Moyen Atlas et Haut Atlas, en connaissent une dont le personnage principal est la chèvre (3). Quand janvier finit, celle-ci l'insulte : « Foin de toi, hé janvier ! Te voilà fini et tu ne m'as rien fait ! » Janvier emprunte un jour à février, « trouve la chèvre dans la campagne en train de paître et fait lever sur elle tonnerre, grêle et vents ; il en frappe la chèvre jusqu'à ce que les poils lui tombent de dessus le dos. Lorsque février dit à janvier : « Rends-moi le jour que je t'ai prêté ! », il ne le lui rend pas. C'est à cause de ce jour perdu que février pleure sans arrêt ». C'est un récit traditionnel, que « racontent les anciens ». Mais l'enquête que j'ai poursuivie dans le Grand Atlas, puis auprès d'informateurs du Sous, fait apparaître des documents différents. Certes, le récit des Chtouka (v. ci-dessous) à deux détails près, l'agneau et la restitution du jour emprunté par janvier, ressemble fortement à celui des Berabers. Et dans le Grand Atlas on trouve des versions analogues : la vieille des Guedmioua (v. ci-dessous), voisins des Ntifa, possède chèvres et moutons ; c'est l'époque des *lyali* (il faut entendre par là les « nuits froides peu nombreuses », celles de fin février-début mars, plutôt que les quarante nuits de décembre et janvier). La vieille croit le froid fini et sort. Elle en meurt et son troupeau échappe à grand-peine à la destruction. Mais remarquons le bien, il n'est pas question d'emprunt. Chez les Seksawa, plus haut dans la montagne, vieille tribu où malgré des apports successifs de population (4), on a conservé de très anciennes traditions, les villageois questionnés, hommes d'âge mûr, ne

(1) Shaineanu, *Jours d'emprunt*, p. 122 et v. Index.

(2) V. Index et ci-dessous p. 69.

(3) Laoust, *Mots et choses*, p. 195. Texte non traduit. Bien qu'il ne soit pas localisé expressément par E. Laoust, je pense, en raison de la morphologie et du vocabulaire, que ce document vient des Ntifa. Cf. ci-dessous *(Documents marocains)* la variante que j'ai notée ; le jour d'emprunt y est nommé « Jour de la chèvre ». Cf. Ph. Marçais, *Djidjelli*, p. 240.

(4) J. Berque, *Seksawa*, p. 63 et n. 1.

connaissaient pas la légende de la Vieille. Par contre, ils savaient que mars avait emprunté un jour à février, en une occasion que je n'ai pu faire préciser. Chez les Frouga et les Aït Ouzbir du pied des monts, même ignorance de la légende de la vieille, même connaissance d'un jour de février prêté à mars. En pays demsiri, l'histoire de la Vieille (v. ci-dessous) se rattache à la période de fin février-début mars, la vieille croit le froid fini et fait sortir son veau ; le froid revient, le veau périt. Nous retrouvons là des éléments déjà recensés, mais pas le thème de l'emprunt. Il existe pourtant, chez les Demsira, dans un très bref récit sans aucun lien avec le précédent : « Février prêta un jour à mars, il en prêta un à janvier, l'un sur sa fin, l'autre sur son début. Et il est en pleurs parce que mars lui a ôté un jour et que janvier lui en a aussi enlevé un ». C'est une explication sans saveur de février mois court et pluvieux. Ces témoignages peuvent être incomplets : si j'avais frappé à la porte du voisin, chez les Guedmioua ou les Seksawa, peut-être aurais-je entendu conter l'histoire que mon hôte ignorait. Pourtant un fait me semble établi, que je dégagerai de l'enquête menée en pays demsiri où j'ai pu, pour deux villages différents, interroger une douzaine de témoins entre quarante et soixante ans : une tradition existe qui dissocie nettement la légende de la vieille (bergère d'un animal ou d'un troupeau, croyant le foid fini et voyant périr son cheptel d'un retour du mauvais temps, quand elle n'en meurt pas elle-même), de la légende de l'emprunt par mars ou janvier d'un jour à février. On peut aussi considérer comme une variante le récit, lié à la mansion d'Aldébaran, de la Vieille qui tondit ses moutons croyant le froid fini, et qui les fit périr [1]. Retenons donc que dans le Grand Atlas et dans le Sud du Maroc, d'après les documents jusqu'ici connus, il existe des traditions associant une vieille à une période de mauvais temps, et que ces traditions ne font pas intervenir, comme au Nord du Maroc et dans le Moyen Atlas, un emprunt de jours, le thème de l'emprunt étant par ailleurs connu.

LES EXPRESSIONS AU MAROC. — J'ai parlé de récits, mais il existe aussi

(1) On notera dans les récits des Demsira et des Seksawa le thème du clerc dépositaire du calendrier. Le clerc de la mosquée partage en effet souvent cette prérogative de connaître les dates avec les vieillards du village. On peut se demander si ces récits n'ont pas été, à l'origine, liés à la transmission des calendriers (v. ci-dessous p. 35 et n. 2). Mais ce qui nous intéresse est moins de savoir si ces traditions populaires ont une origine semi-savante que de constater qu'elles sont vivantes et de voir sous quelle forme elles vivent. A ces récits du Sud il faut peut-être joindre la version sans thème d'emprunt citée par LAOUST, *Feux*, p. 97 n. 4 (v. p. 73 n. 1).

des expressions pour désigner la période ou le jour de mauvais temps : « jour de la vieille (Hayaïna, Beni Sadden), la vieille (Beni Ouaraïn, Aït Seghrouchen, Beni Mtir, Beni Mguild), jour de la chèvre (Ntifa, et du berger, Anjera), l'emprunté (Beni Zeroual) (1) ». Ces expressions sont en général citées en même temps que la légende de la Vieille et des Jours d'emprunt, et sont attestées dans le Nord et le Centre du Maroc. Au Sud des Ntifa, je ne les ai pas entendues : les jours mentionnés dans les récits d'emprunt ne s'appellent pas « jours de la vieille », et la période de froid liée à la légende d'une certaine vieille n'a pas de désignation particulière ou reçoit un autre nom (2). Parmi ces noms, la période en cause, quand elle se situe à la fin de février et au début de mars, prend celui de *ḥusūm* ou de *ḥay(y)an* (3). Ces deux expressions sont anciennes au Maroc : « une main maġribine » que le Docteur Renaud (4) suppose être du XVIIIe siècle ajoute au texte du calendrier d'Ibn al-Bannâ, sous la date du 25 février « premier jour des vents froids » *(ṣanâbir)*, appelés aussi « jours de l'*ɛaǧūz* » le bref commentaire suivant : « *al-ḥuṣūm* et *ḥayan* dans notre Ġarb ». Une autre mention de *ḥayan* remonte au XVIIe siècle. Après avoir cité différents noms, l'auteur, un Soussi, ajoute : « Les gens du peuple appellent cette période *ḥayyan* (5). Cette dernière expression seule semble particulière au Maroc. Elle est sentie par les berbérophones que j'ai questionnés comme partie de leur langue, opposée à l'arabe *ḥusūm*. En l'état actuel des connaissances, je ne saurais à quelle racine rattacher *ḥayan* qu'on ne trouve dans aucun autre contexte (6). Le texte d'Ibn al-Bannâ ne nous renseigne pas

(1) V. p. 31 n. 2 et p. 32 n. 3.

(2) V. ci-dessous *Documents marocains*, Demsira, Guedmioua, Seksawa.

(3) *ḥusūm* v. H. BASSET, *Essai*, p. 295 ; LAOUST, *Mots et choses*, p. 187 n. 1 ; WESTERMARK, *Ritual*, pp. 174-5 ; DOZY, *Supplément aux dictionnaires arabes*, s. v., t. I, p. 287. Il semble qu'il y ait deux formes dans les parlers actuels : *ḥsūm (ḥasūm)* et *ḥusūm*. Pour le second terme on trouve *ḥayan, ḥayyan, aḥeyyan, iḥayyann, iḥayyaln* (mêmes références que pour *ḥusūm ;* y ajouter celles des deux notes qui suivent celle-ci et les *Documents marocains*).

(4) IBN AL-BANNÂ, *Calendrier*, pp. 15, 33 et notes, 35 et notes.

(5) SŪSI L-MARĠĪTĪ, *Mumtiɛ*, p. 51.

(6) Parmi les formes citées ci-dessus, *ḥay(y)an* se trouve dans les textes anciens, et, me semble-t-il, de nos jours, dans les tribus arabophones, précédé ou non de *lyali*. En pays de langue berbère, on trouve, soit un singulier *aḥeyyan* (A. Sadden) employé seul, soit un pluriel, *iḥayyaln* (Grand Atlas), *iḥayyann* (Chtouka) ; le mot est masculin et, sinon berbère à l'origine, morphologiquement intégré dans la langue (désinences singulier *a-*, pluriel *i-n*). Dans les relevés que je possède pour le pluriel, il est précédé de *lyali* ou *lideggwalin*, « nuits, soirées » ou de *ussan*, « jours ». L'hypothèse de E. LAOUST (*Mots et choses*, p. 187, n. 1), « *ḥaian*... sans doute mis pour *rɛaian*, « les bergers » me semble à rejeter. Le fait que cette période s'appelle en certaines régions « nuits des bergers » (cf. DESTAING, *Fêtes et coutumes*, p. 246, n. 1) ne suffit pas à la justifier. Cf. ci-dessous p. 81 l'étymologie calembour proposée par l'informateur des Ahl Mader, qui rapproche *ḥayyan* du verbe signifiant « faire vivre » (racine حيى).

davantage. On sait que ce calendrier, comme son modèle cordouan, n'a fait que reproduire les données d'ouvrages analogues composés en Orient, sans les adapter à l'Occident. Cela nous amène à examiner maintenant ce que les modèles orientaux disent sur notre sujet.

LES TEXTES ORIENTAUX ANCIENS. — Les plus vieilles mentions des *ayyām al-ɛağūz*, « Jours de la Vieille », datent du IXe et du Xe siècle de notre ère. Elles se trouvent dans des sortes de manuels « d'astronomie pratique et de météorologie populaire » lorsque l'auteur vient à traiter de février et de mars ([1]). De siècle en siècle, l'un copiant l'autre, ces traités en sont arrivés à certains ouvrages savants remis à jour, mais aussi à des almanachs, dont on se sert encore, et qui ont glané en chemin des commentaires plus ou moins erronés ([2]). On trouve deux types de tradition : l'une cite simplement les « Jours de la Vieille » avec leur nombre, leur date et le nom attribué à chacun ; l'autre ajoute à ces renseignements un complément ou un essai d'explication. Ainsi Masɛūdī au chapitre traitant « des mois des Syriens » et de leur « concordance avec les mois arabes... » écrit ([3]) : « les trois derniers jours du mois [de *chebat* = février] sont (les trois premiers) de ceux qu'on appelle *aïam el-adjouz* (les jours de la vieille). *Adar* (mars) compte trente-et-un jours. Les quatre premiers complètent ceux que l'on appelle *aïam el-adjouz*, ils sont au nombre de sept auxquels les Arabes donnent les noms suivants... ([4]). Le poète a dit : « l'hiver est poursuivi l'épée dans les reins par sept journées sombres et néfastes... ». Le quinze d'*adar* tombe l'équinoxe. Le soleil entre alors dans le Bélier. Ce jour-là il y a changement d'année ». Qazwīnī ([5]), trois siècles plus tard, ajoute à un texte à peu de chose près identique à celui de Masɛūdī le commentaire suivant : « le quatrième jour [de *adar* = mars] est le dernier des Jours de la Vieille. Une vieille femme très âgée, qui faisait des prédictions, avait, dit-on, prédit à ses compatriotes qu'un froid violent viendrait à la fin de

(1) PELLAT, *Traité*, titre.

(2) BERQUE, *Seksawa*, pp. 130-1 et note ; DOZY, *Calendrier de Cordoue*, préface ; JOLY, *Calendrier*, pp. 301-2 ; LÉVI-PROVENÇAL, *Pratiques agricoles*, p. 85 ; MOTYLINSKI, *Mansions*, p. IX ; PELLAT, *Traité*, pp. 84-9 ; *Dictons*, pp. 17, 31, 41 ; RENAUD, IBN AL-BANNÂ, *Calendrier*, pp. 2, 7, 8, 10-2 ; *Sciences exactes*, 81-3, 85-6, 88-9. Les erreurs de transmission vont de la faute de copie à l'erreur mathématique.

(3) al-Masɛūdī, t. III, pp. 410-1.

(4) V. ci-dessous p. 71 et notes.

(5) AL-QAZWĪNĪ, *Kosmographie*, pp. 77 ; *Calendarium syriacum*, pp. 4, 13. Traduction d'après Volck.

l'hiver et ferait du mal aux troupeaux. Mais les Arabes ne se soucièrent pas de ses paroles et, sûrs de la venue du printemps, tondirent leurs brebis. Par la suite un froid violent les accabla et détruisit moissons et troupeaux ; et ils attribuèrent ces jours-là à la vieille » (1). Un autre manuscrit pour le même passage de Qazwīnī omet les noms des jours et la citation des vers et prétend que cette appellation de « Jours de la Vieille » vient du fait que Dieu, justement à cette époque de l'année détruisit le peuple de ʿÂd, mais qu'une vieille femme très âgée leur survécut et que chaque (?) année elle déplorait la ruine de ses compatriotes. On retrouve dans le *Commentaire du Coran* de Baiḍāwī la vieille ʿAdite réfugiée dans un trou sous terre d'où le vent la déloge le huitième jour et la fait périr (2).

Le Coran. — Toute une tradition en effet fait remonter au Coran le souvenir de cette période de fin d'hiver. La sourate de l'Inévitable, c'est-à-dire du jour du Jugement dernier, décrit la destruction de Âd, peuple impie qui a traité de fou et de menteur l'envoyé de Dieu, le prophète Hoûd : « les ʿÂd ont été exterminés par un vent mugissant, impétueux (Allah le déchaîna contre eux sept nuits et huit jours, dévastateur) en sorte que tu aurais vu ce peuple gisant tels des stipes évidés de palmiers ». D'après un des termes employés dans ce passage et que nous discuterons plus tard les derniers jours de février et les premiers de mars ont reçu ce nom de *ḥusūm* (3) que le Maroc a retenu et connaît encore. Mais si les lettrés savent rapporter exactement à ʿÂd ce terme de *ḥusūm*, il évoque aussi dans des esprits moins instruits en science sacrée d'autres traditions comme celle du Jugement dernier, châtiment divin dont la tempête de ʿÂd n'est qu'un préalable, et celle de l'autre catastrophe notoire, le Déluge,

(1) al-Qazwīnī, *Calendarium syriacum*, p. 27 n. 42 (rapprochements avec des textes d'autres auteurs). Pour *Ḥarīrī*, *Séances*, v. 1re éd. p. 256, 2e éd., t. I, p. 295, t. II, p. 131. Pour d'autres indications bibliographiques sur les auteurs anciens v. Lane, *Lexicon*, p. 1961 et *Encyclopédie de l'Islam*, éd. en cours, t. I, s. v. *ayyām al-ʿadjūz*. V. notamment Ibn Qutayba, *Kitāb al-anwā'*, p. 130 ; *Calendrier de Cordoue*, pp. 31-5 ; Ibn al-Bannâ, *Calendrier*, pp. 33-5 ; Ulug beg, *Epochae*, p. 100 ; *Prolégomènes*, p. 63.

(2) al-Qazwīnī, *Calendarium syriacum*, p. 27 n. 42, var. du cod. R. Pour Baiḍāwī v. commentaire de s. 69 v. 7.

(3) Sous la forme *ḥusūmān* dans la s. 69 v. 7. Les érudits discutent sur la valeur morphologique et sémantique du terme (v. Lane, *Lexicon*, t. I, p. 569). La traduction reproduite ici est celle de R. Blachère : *Le Coran. Traduction selon un essai de classement des sourates*, par Régis Blachère, Paris, G. P. Maisonneuve, 1947-1951, t. I no 24. Ce passage précis, isolé entre parenthèses par le traducteur, paraît être, d'après M. Blachère, une addition ultérieure, les versets 4 à 12 étant eux-mêmes plus récents que le reste de la sourate. V. en outre ci-dessus p. 34 n. 3 et ci-dessous p. 71 n. 1.

qui est aussi une punition céleste ([1]) ; ainsi en témoignent diverses appellations, mentionnées à travers les âges et les pays musulmans, de nos Jours de la vieille : *ayyām l-ɛaḏāb* « jours du châtiment », *ayyām l-ġerq* « jours de la noyade », *ayyām ṣ-ṣanābir* « jours des vents froids ». Ces expressions ([2]) sont en général citées dans les mêmes textes, à côté de *ayyām al-ɛağūz* ([3]). Mais la vieille que l'on trouve toujours présente quand il est question de cette période de l'année n'est jamais nommée dans le Coran à propos de 'Âd. Les textes les plus anciens font seulement état de « Jours de la Vieille » ou de « Jours de notre Vieille » sans autre allusion, et c'est seulement avec Baiḍāwī et Qazwīnī que l'on commence à sentir le besoin d'authentiquer une croyance populaire par un recours aux sources sacrées. Il se peut que la sourate des Poètes ait fourni une référence au personnage : dans une suite d'exemples montrant que les prophètes sont traités de menteurs, après Moïse, Abraham, Noé, Sàlih des Thamoud, et précisément Hoûd des 'Âd, vient Loth, et Dieu rappelle ainsi l'épisode de son salut : « Nous le sauvâmes, lui et sa famille ensemble/et de plus une vieille femme parmi ceux qui étaient restés en arrière/puis nous exterminâmes les autres ([4]) ».

De cette tradition écrite, il faut retenir qu'une période de mauvais temps, vers la fin de l'hiver, est associée à une vieille dont on ne sait presque rien par ailleurs. Quant au thème du châtiment subi ou évité par la vieille, on peut se demander s'il s'agit d'une tradition populaire antérieure au Coran et à ses sources, ou s'il n'a pas été tiré du livre saint par des lettrés soucieux d'embellir une légende ([5]).

Le thème de l'emprunt. — Enfin il faut noter que les récits anciens n'offrent aucune mention de l'emprunt. L'absence de ce thème dans ces documents ne constitue pas une preuve absolue que n'aient pas existé, aux temps et aux lieux d'où viennent ces écrits, des légendes associant

(1) Frazer, *Ancien testament*, pp. 116, 123-4 ; Dumézil, *Centaures*, p. 201 : ces légendes sont « hivernales ».

(2) Aux références données ci-dessus p. 36 n. 1, ajouter Destaing, *Fêtes et coutumes*, pp. 246-7 et notes.

(3) Aux références ci-dessus p. 36 n. 1.

(4) *Coran*, s. 26 v. 171. Alfred von Kremer, *Über die Südarabische Sage*, Leipzig, 1866, p. 19, cite une croyance selon laquelle quelques 'Adites qui avaient cru Hoûd échappèrent au châtiment de Dieu. L'un d'eux était, dit-on, Loqman ; il n'est pas question parmi eux d'une vieille.

(5) V. ci-dessous p. 69 un essai d'interprétation. L'allure biblique ou coranique du châtiment dans ces récits par ailleurs pleins de traits fort anciens appartenant au folklore de tous les pays peut masquer un thème primitif.

vieille et emprunt. Mais à côté des textes, toute une tradition orale (1), nous l'avons vu, garde des récits où manque aussi l'épisode de l'emprunt. De ce double témoignage nous conclurons que le thème de l'emprunt est une variable dans les récits où l'association des thèmes vieille-période de mauvais temps est une constante. Cette instabilité du thème de l'emprunt n'est pas particulière aux formes marocaines ou orientales de la légende. De l'examen des documents réunis par Shaineanu (2) il ressort que plusieurs versions ne font pas mention d'emprunt.

La Vieille dans d'autres séries

Comme nous le verrons plus loin (3), on a conclu de ces observations que l'élément emprunt est venu s'ajouter à d'autres plus anciens et notamment à l'élément vieille. Lors de travaux récents, M. Rohlfs a recueilli dans le domaine européen, et roman en particulier, les traditions populaires qui font apparaître une vieille. C'est ainsi que nous voyons se constituer des séries de faits qui mettent en scène la *vetula* (4) : elle se manifeste comme être surnaturel associé à des phénomènes météorologiques — et non seulement les froids (souvent les froids tardifs), qui sont un des motifs de la légende des jours d'emprunt, mais aussi la gelée, l'arc-en-ciel, le tourbillon de vent, l'averse dans un rayon de soleil, le mirage d'air chaud, — et à d'autres phénomènes redoutables comme les cauchemars ou certaines maladies, ou bien à des animaux, ou bien, dans la toponymie, à des lieux dangereux (cols, torrents, etc...). C'est aussi un démon qui apparaît la nuit de Noël ou de l'Épiphanie ; c'est, cachée dans la dernière gerbe ou la dernière meule la Vieille du blé ou de l'orge ; c'est encore le masque-

(1) Dans le domaine des « croyances, des complexes de mythes et de rites », nous devons recueillir, comme le dit M. G. Dumézil (*Centaures*, p. 118) cette tradition orale « avec autant de respect que la parole trop déformante des anciens maîtres ». Laquelle tradition orale peut d'ailleurs avoir dans certains cas ici rapportés une origine semi-savante (v. ci-dessus p. 33 n. 1) ; mais la plupart des témoignages oraux passés en revue au cours de cette étude sont indépendants des textes.

(2) Shaineanu, *Jours d'emprunt*, récits ou expressions : roumain, p. 109, slovène p. 117, albanais p. 118, un des récits grecs p. 118-120, cf. Rohlfs, *Vetula*, p. 125 pour l'Italie du Sud. Je laisse de côté bon nombre d'expressions non commentées et ambiguës : elles peuvent rappeler une légende avec ou sans emprunt. Les expressions du type *les vieilles* semblent exclure l'emprunt. V. ci-dessus p. 29.

(3) P. 59.

(4) Rohlfs, *Vetula*.

vieille des cortèges carnavalesques (1). J'ai tâché à la suite de l'étude de M. Rohlfs de dresser un inventaire parallèle pour les faits marocains.

Phénomènes météorologiques. — Parmi les noms de phénomènes météorologiques, les documents existants n'offrent guère de vieilles et mon enquête n'est pas plus fructueuse (2). Toutefois il faut prêter attention aux mentions du tourbillon de poussière. On sait qu'il est considéré comme dangereux moins pour ses méfaits que pour les présences démoniaques qu'il recèle. C'est une manifestation d'esprits appelés *Chamârikh*, pour les Beni Oursifan, disait El Bekri (3). Aujourd'hui c'est un « dragon » ou une « sorcière ». Je n'ai pas relevé moi-même en pays berbère d'expressions de ce genre (4). Certaines notations pourtant y recouvrent un démon féminin : « Aïcha l'aveugle » des Ida Gounidif, *tabušiṭant* des Kabyles (5). On peut signaler un fait analogue : les Ahl Mader possèdent dans leur parler arabe, pour nommer le tourbillon de vent mêlé de poussière, le terme indiscutablement berbère de *timsiwrray* (6). Dans le bref récit que j'ai noté (v. ci-dessous) on voit nettement que *timsiwrray* n'est pas un simple jeu de vent, mais un être surnaturel, féminin et redoutable, qui s'attaque à un homme en prière. Une hypothèse de M. Vycichl fait d'un des noms berbères du tourbillon une formation récente parallèle du nom qu'il suppose plus ancien de *tamẓa* « l'ogresse » : le génie qui anime le tourbillon serait donc l'ogresse. Quelque ingénieuse que soit l'idée, je ne la tiens pas pour sûrement démontrée (7). Mais il faut retenir de cette intéressante tentative

(1) Rohlfs, *Anniculae*, pp. 42-3, cite des témoignages remontant au début du VIe siècle de notre ère, pour la vieille des cortèges carnavalesques.

(2) Il y a encore bien à glaner dans ce domaine malgré les documents déjà amassés.

(3) R. Basset, *Recherches*, p. 317 avec référence à el-Bekri, *Description de l'Afrique*, pp. 188-9.

(4) M. G. S. Colin m'a communiqué les renseignements suivants sur le tourbillon : en arabe classique, c'est *zaubaεa*^{t}, démon auquel on l'attribue. Dans les dialectes actuels, on relève *tannīn* et *ṯuεbān*, litt. « dragon » et « gros serpent », apparentés au *ṣāṭ* mythique du Maghrib occidental. Pour le Maghrib oriental, on a *seḥḥaira*, qui paraît bien signifier « petite sorcière ».

(5) Laoust, *Mots et choses*, p. 190 n. 2 : « Chez les Ida Gounidif [Anti-Atlas], lorsqu'un tourbillon s'élève dans le champ où travaillent les moissonneurs, les femmes crient aux enfants... : « Frappez Aïcha l'aveugle ! », ce nom étant celui d'un djenoun femelle. Les enfants lancent aussitôt des mottes de terre sur l'esprit malin, venu dans le champ pour en ravir la *baraka*. Cette croyance aux djenouns explique la forme *tabušiṭant* que les Kabyles appliquent au « tourbillon » ; l'expression se compose de *šiṭan* « démon » précédé du terme *bu* bien connu ». *Bu* signifie quelque chose comme : « l'être ou la chose de/à..., l'être ou la chose caractérisé par... ».

(6) *timsiwrray* est le nom d'agent de forme à sifflante (à valeur factitive) de **wrry* « faire tourner ». C'est un féminin pluriel, senti comme féminin singulier par l'informateur.

(7) W. Vycichl, *Staubwolke*, pp. 341-6. Il s'agit de *tamẓawit-tamẓiwit* (Sud du Maroc). M. Vycichl rattache ce mot (comme on le fait ordinairement pour *amẓiw* « ogre » et *tamẓa* « ogresse » ; v. Laoust, *Ogre*, pp. XIX-XX) à la même racine que le verbe *amẓ* « saisir ». Il me

que les recherches dans ce domaine sont loin d'être terminées : tel ou tel nom de phénomène météorologique dont le sens premier s'est perdu (comme le *timsiwrray* des Ahl Mader) peut cacher un démon qu'une analyse étymologique est susceptible de faire surgir à nouveau. Les investigations seraient à poursuivre aussi pour la gelée blanche. On dit en Provence lorsqu'il y a de la gelée blanche : « la viéio a tamisa ». Il faudrait voir si au Maroc, on n'attribue pas aussi ce phénomène, considéré comme plein de maléfices, à quelque démon, et quel est ce démon [1]. On peut se demander aussi ce que représente le sujet féminin de l'expression touarègue *teẓẓel aḍer* « elle a tendu le pied » qui désigne l'arc-en-ciel [2]. Toutefois, compte tenu des incertitudes et des possibilités de trouver d'autres documents, nous n'avons actuellement pour le Maroc qu'un cas où la Vieille soit associée à un phénomène météorologique : celui des légendes où la Vieille — avec ou sans jours empruntés — est en rapport constant avec une période de mauvais temps. La place que tient la Vieille en Europe dans ces expressions semble réservée au Maroc à un vague démon féminin ou à la *taslit* « la jeune épousée » : ainsi en est-il, sur une aire très vaste, pour l'arc-en-ciel [3].

semble que M. Vycichl ne tient pas assez compte, dans sa démonstration, des variantes du mot dont la structure peut très bien recouvrir, à mon avis, plus de deux consonnes radicales. Il faudrait aussi poser le problème de l'emphase de *ẓ*. Je ne crois pas non plus nécessaire de conclure avec M. Vycichl : « bei *tamẓiwit* liegt jedoch die Vorstellung von einem männlichen Geist zugrunde, dem *amẓiw* » (p. 345).

(1) On dit chez les Ahl Mader qu'il ne faut pas, quand il y a de la gelée blanche, laisser piétiner la terre aux troupeaux ; cela nuirait à la terre et aux troupeaux (v. ci-dessous, *Documents marocains*). On peut rapprocher cette croyance d'un passage de la légende de Sidi Ali ou Yaqoûb (DESTAING, *Beni Snous*, t. II, pp. 210, 216) : la vieille femme qui a l'intention d'envoyer ses fils chercher la fille de Sidi Ali, prisonnière d'un génie, veut savoir de quoi ils sont capables ; le second dit qu'il peut franchir d'un bond sept murailles en portant deux hommes ; le troisième dit qu'il peut voler dans les airs et y tuer un génie. Le premier avait dit : « Je puis voir la gelée blanche tomber pendant la nuit. » Pendant la nuit « la gelée blanche tomba sur eux, glacée, et ils en eurent peur. Mais l'aîné leur dit : « Ne craignez rien, c'est de la gelée blanche ; marchez sans crainte ». Le parallèle établi entre les trois réponses montre bien que la gelée blanche participe au surnaturel.

(2) Le P. DE FOUCAULD, *Dictionnaire abrégé Touareg-Français...*, Alger, 1920, t. II, p. 701 ; pas d'autre indication dans le *Dictionnaire Touareg-Français* [Paris], Imprimerie Nationale, 1951 ; cf. LESLAU, *Rainbow*, p. 481 § 62.

(3) V. ci-dessous pp. 55 n. 3, 5 ; 56 n. 1 et p. 75 n. 1, la référence à H. BASSET, *Influences puniques...*, où l'importance de la *taslit* est soulignée. V. aussi LAOUST, *Mots et choses*, p. 189 et n. 1 ; et surtout Wolf LESLAU, *Rainbow*, notamment les nos 14, 47, 48. A côté d'expressions comme « l'arc de Quzaḥ » (Rif), « la ceinture des cieux » (Maroc central), il faut souligner la fréquence des expressions contenant *taslit :* « épouse de la pluie » ou « épouse de l'eau » (Maroc du Nord, du Centre et du Sud). André Basset, dans une lettre à M. W. Leslau (citée p. 480 n. 2) définit ainsi la *taslit :* « *taslit* désigne la mariée pendant toute la période des cérémonies du mariage ; la jeune femme continue à être appelée *taslit* par sa belle-mère même après le mariage ». V. à ce sujet LAOUST, *Un texte dans le dialecte berbère des Aït Messad*, dans *Mélanges René Basset*, Paris, 1925, t. II, pp. 309-311. Les deux étymologies proposées pour *asli* me semblent être, la première, insuffisam-

La toponymie. — Si les noms ou expressions que nous venons de passer en revue ne nous ont pas apporté de références à la Vieille, la toponymie semble un domaine plus riche, encore qu'insuffisamment exploré et exploité. Nous ne manquons certes pas de documents : cartes, récits de chroniqueurs ou de voyageurs anciens et modernes. Nous possédons ainsi surtout les noms des données géographiques ou humaines de quelque importance, rivière, montagne, tribu, agglomération. Je n'en ai dépouillé qu'une infime partie et il y aurait encore à glaner (1). Mais ce qui peut fournir la moisson la plus abondante, c'est la microtoponymie. M. Dresch pour la partie occidentale du Grand Atlas et M. Berque pour un canton encore plus restreint nous ont donné de bons documents (2). Pourtant je n'y ai pas trouvé grand-chose qui concernât notre Vieille. C'est que, chez les Seksawa, le sociologue nous offre avec « quelques analyses de terroirs » un minutieux relevé des noms de quartiers et de parcelles : or les terres cultivées, surtout s'il s'agit de cultures anciennement installées, ne semblent guère être des résidences aimées des démons. Quant au géographe, il a noté, à côté de noms de groupes humains, de lieux habités, de pâturages ou de marchés, des noms de rivières, de passages, de montagnes et même d'accidents de terrain de moindre importance, falaise, rocher ou ravin. Comment se fait-il que nous n'y trouvions pas de mentions de la Vieille, comme celles qui sont étudiées plus bas (3) ? On pourrait imaginer que cette absence est un des caractères de la toponymie de cette région. Une première enquête dans un village demsiri m'a donné cette impression. Pourtant je crois que l'exploration est loin d'être terminée. Shaineanu pensait établir en 1889 qu'il y avait dans les variantes occidentales des mentions de la Vieille en Europe une prédominance de l'élément météorologique sur l'élément topographique,

ment motivée (Laoust, passage cité des *Aït Messad*, cf. *Archives berbères*, t. I, 1915, p. 46 : racine *L* « marquant l'idée de sexe féminin ou de fécondité »), la seconde, un calembour populaire (Destaing, *Vocabulaire français-berbère*, Paris, 1938, p. 127, s. v. « fiancé » : « de *sli* « toucher » (?) ; on dit *asli t-teslit mmeslin ġ-elluḥ lmaḥfuḍ* « le fiancé et la fiancée se touchent à la Table gardée ».

(1) Le dépouillement de : Raymonde Roget, *Index de topographie antique*, « Publications du Service des Antiquités du Maroc », fasc. 4, Paris, 1938, ne m'a apporté aucune donnée intéressant mon sujet.

(2) Il faut ajouter à J. Berque, *Seksawa* et à Jean Dresch, *Documents sur les genres de vie de montagne dans le massif central du Grand Atlas, t. I, Cartes, t. II, Commentaires*, « Publications de l'Institut des hautes études marocaines », t. XXXV, Tours, 1941, l'étude de E. Laoust sur les documents de M. J. Dresch (v. Laoust, *Toponymie*).

(3) Jusqu'à plus ample informé, les dénominations de *amḷo* (p. 112 n° 476) et de *tamarut* (pp. 136 n° 580 ; étymologies incontrôlables), ainsi que la référence à el-Bekri (p. 51 n° 121) ne sont pas utilisables pour nous. Mais v. ci-dessous p. 49 et n. 4.

alors que dans la partie orientale le nom et le souvenir de la vieille sont attachés à de nombreux rochers anthropomorphes (1). Mais en 1954, M. Soutou cite outre trois relevés personnels qui sont à l'origine de son enquête « quatorze lieuxdits « Vieille Morte »... » pour la seule Lozère. « Il semble donc, dit-il, que le nom de la Vieille ait été fréquemment lié à des mégalithes... et que le toponyme « Vieille Morte » soit spécialement attaché à ces tombes (dolmens et tumulus) tandis que les menhirs... sont attribués à des vieilles vivantes. Mais la Vieille apparaît aussi en toponymie en liaison avec des phénomènes naturels ou de simples accidents du terrain... ». C'est ainsi que la Vieille, sur le Causse de Sauveterre, hante cascades, sources, puits, gouffres et mines de fer. Il faut donc pour le Grand Atlas marocain, attendre des relevés topographiques plus détaillés avant de conclure à une absence de toponymes composés de « vieille » (2). Cette absence pourrait d'ailleurs avoir une autre cause : parmi les termes de vocabulaire soumis à interdiction, il y a des noms de lieux ; ainsi celui du hameau de *Tafeggaḫl* que, chez les Guedmioua, ni hommes ni femmes ne se hasarderaient à prononcer le matin, de peur qu'il n'arrivât malheur à leurs biens ou à eux-mêmes. On le remplace par *Mṣaḇḇun* « la (bourgade) du savon », car on y faisait jadis du savon (3). Un tabou du même genre peut peser sur des noms qui évoquent les génies (4) et par conséquent notre Vieille.

(1) Shaineanu, *Jours d'emprunt*, pp. 107, 118 (Transylvanie, Russie méridionale) ; 119-120 (noms de localités « de l'antique Hellade »).

(2) Soutou, *Toponymie*, pp. 185 et n. 3, 186. En Kabylie, pour un territoire de dix kilomètres carrés, où la carte au 1/50.000e fournit dix-huit noms, M. A. Picard, dans une enquête qui n'en est qu'au premier stade, en recense soixante-sept (André Picard, *Compléments à la toponymie berbère* [Kabylie, Irdjen], « Onomastica », 1948, pp. 127-132 [communication faite au IIe Congrès de toponymie et d'anthroponymie]. M. J. Dresch, dans *Recherches sur l'évolution du relief dans le massif central du Grand Atlas, le Haouz et le Sous*, Tours, 1941, p. xv, dit que « les Chleuhs de l'Atlas donnent un nom au moindre ravin, au plus modeste versant, à tous les recoins de leur montagne ; par contre les sommets n'ont pour eux qu'un intérêt réduit, à moins qu'ils ne soient des lieux saints. Aussi les toponymes sont-ils innombrables ».

(3) Notes d'enquête personnelle. Dans *Mṣaḇḇun*, *m-* représente sans doute *mm-*, féminin correspondant à masculin *bu-* (v. ci-dessus p. 39 n. 5). Ce hameau est noté sur la carte de reconnaissance au 1/100 000e (Marrakech-Sud, 5-6, x 231 y 73) au S.-E. d'Amizmiz, sous la forme *Tafgarht ;* et dans J. Dresch, *Documents sur les genres de vie...*, carte 2, x 231 y 470, sous la forme *Tagfart* reprise dans Laoust, *Toponymie*, p. 157 (localisée à tort en Ouzguita). Cette forme qui n'est pas exacte, résulte soit d'une erreur de notation soit d'une faute d'impression (*ġ* noté *r*, métathèse de *fg*). Pour la métathèse, il peut se faire que le nom — interdit le matin — ait été mal prononcé à dessein de façon qu'il ne fût plus reconnaissable. *Tafeggaḫl* signifierait « femme de mauvaise vie ».

(4) Destaing, *Interdictions*, p. 180 : « L'usage des mots interdits expose donc à la malchance. La colère des génies est aussi à craindre... prononcer leur nom *ljenn* c'est encourir leur vengeance ».

Toutefois nous ne sommes pas sans données toponymiques marocaines en relation avec une vieille : certains lieux gardent le souvenir d'une vieille sans que leur nom contienne ce terme. Nous en avons deux exemples, pour le Centre et le Nord du Maroc, tous deux en rapport avec une légende de la Vieille et du mauvais temps. Les Aït Ouaraïn d'une part montrent au sommet du mont Moussa ou Salah, qui émerge de la chaîne du Bou Iblane (Moyen Atlas), une vieille pétrifiée au milieu de son troupeau : elle a été transformée en rocher par la neige et le froid, dit une des légendes, l'autre présentant cette métamorphose comme un châtiment parce qu'elle n'avait pas voulu mettre son troupeau à l'abri lors de la période de *ḥusūm* (1). Les Beni Zeroual d'autre part disent que la mosquée édifiée au sommet du mont Ouddka rappelle la vieille femme qui insulta mars et fut tuée par la pluie le jour que mars emprunta à février (2). Il y a également des lieuxdits nommés d'après une vieille toujours mystérieuse : ainsi dans la région de Tiznit (3), non loin de Massa fertile en légendes, se trouve *lġar dyal jedda* « le terrier de la grand'mère », « trou creusé dans le tuf blanc par une vieille inconnue. Elle habitait à cet endroit, dans une caverne souterraine qu'elle avait creusée elle-même. On ignore son nom. C'est un endroit où on peut trouver de la chaux : on y va parfois en prendre juste un panier. Mais on n'y va pas la nuit. On se garde bien d'amener paître les vaches de ce côté-là et d'approcher du trou. On ne sait pas si cette vieille n'est pas un démon. » Au-dessus d'Anzi (Ida Oultit), sur les contreforts de l'Anti-Atlas, à une quarantaine de kilomètres de Tiznit, dans l'*asif n-tefqqirt*, « vallée de la vieille », on peut admirer des roseaux remarquables par la distance qui sépare les nœuds et la hauteur que peut atteindre chaque tige. Ces roseaux ont été apportés et plantés par une vieille inconnue. Enfin, près de Grara, à une quinzaine de kilomètres au Nord de Tiznit, entre la route d'Agadir et la côte, quand on passe au pied de l'arganier de Madame Aïcha, il faut prendre autant de fois sept pierres qu'on a de personnes

(1) Pour la version rapportée par E. LAOUST, v. ci-dessus p. 33 n. 1. Voici le deuxième récit, tel que le cite H. BASSET, *Essai*, p. 295 (d'après WESTERMARCK, *Cérémonies*, p. 71) : « au pied du Bou Iblane, les Aït Ouaraïn montrent une scène complète : une vieille femme avec une baratte à côté d'elle ; non loin une tente, un berger appuyé sur son bâton, et tout un troupeau de moutons. Ce sont autant de rochers aujourd'hui : la vieille fut ainsi métamorphosée avec son berger et son troupeau parce qu'elle n'avait pas voulu mettre celui-ci à l'abri lors de la période glacée du *hesoum*. Ce thème appartient au cycle des Jours de la Vieille... » Il existe en Europe des formes identiques de la légende (cf. SHAINEANU, *Jours d'emprunt*, p. 126, le conte slovaque).

(2) LÉVI-PROVENÇAL, *Ouargha*, p. 151.

(3) V. ci-dessous, *Documents marocains*, Ahl Mader.

dans sa famille et les offrir à Lalla Aïcha pour l'aider à vaincre dans sa lutte contre les démons. Lalla Aïcha, dira-t-on, n'est pas une vieille ; l'objection est juste, et je ne sais sous quels traits se présente cette Madame Aïcha, à supposer qu'on lui prête figure. Mais si la Vierge Marie en terre christianisée a couvert mainte fée de son manteau, je soupçonne mainte vieille africaine de s'être muée pour les besoins de la cause en sainte de l'Islam : autre raison qui expliquerait peut-être la rareté des « vieilles » dans la toponymie de certaines régions. Il faudrait alors mener l'enquête autour des cols, rochers, monts et vallées de la sainte ou de Madame Une Telle. Qui nous dit que cette Lalla Oûddka des Beni Zeroual qui a donné son nom au mont où la Vieille gardait ses chèvres n'a pas de parenté avec elle ? Il faudrait aussi connaître l'histoire de la « dame du sommet » des Guedmioua, de celle du « col de la sainte » de la même tribu et de bien d'autres sans doute. Il se peut que certaines d'entre elles cachent une vieille (1).

La Vieille d'Ennaïr. — Il est au Maroc une autre vieille qui ne hante pas des lieux sacrés mais certains temps de l'année. C'est la « vieille d'*ennaïr*, *ennaïr* étant le nom, d'origine latine, du premier mois de l'année solaire et le nom, également, du « Premier de l'an ». Une croyance communément répandue veut que la première nuit de l'année julienne un démon passe, sous forme d'une vieille femme, qui visite chaque demeure.

(1) Lévi-Provençal, *Ouargha*, p. 150 : « Les Beni Zeroûâl disent qu'Oûddka était une femme. Son histoire est racontée dans une qaṣîda. Elle trompa son mari : c'est pourquoi chaque année son tombeau s'embrase. Le mari de cette femme s'appelait Tâzî. Elle le trompa. Aussi le village qu'il habitait s'appelle-t-il aujourd'hui Tâzghaḍra du nom du mari d'Oùddka [et d'une racine contenant l'idée de tromper]. Cette histoire est populaire et sert, encore actuellement, d'exemple ». Lévi-Provençal ne donne pas le texte de la *qaṣida*. Laoust, *Toponymie*, p. 87, écrit au sujet du Grand Atlas ; « La toponymie actuellement relevée ne fournit sur la vie religieuse des montagnards que des renseignements fragmentaires. On n'a pu noter les emplacements de tous les sanctuaires : leur nombre en est particulièrement élevé dans un pays où le culte des saints est si fort en honneur ». V. aussi Laoust, *Toponymie*, p. 87 n° 270 *tizi n tuguraml* « le col de la sainte » (graphie exacte dans A. Roux, *Récits, contes et légendes berbères en* « *tašelḥit* », [Rabat, 1942], p. 38 n° XXXVII) ; citons encore (Laoust, *Toponymie*, v. Index) *Lalla Tufella* « la Dame d'En-haut, la Dame du Sommet » (Guedmioua), non loin de l'*adrar tamrhart* (Guedmioua, Tabgao, v. Dresch, Index) « mont de la femme » (au sens actuel de *tamġart* dans les parlers de la région, le mot ailleurs signifiant « vieille femme » ce qui est son sens premier). Il serait intéressant d'en savoir davantage sur le *Lalla Gunfel*, mont des Aït Briim (S.-O. de Tiznit), où vieillards et vieilles femmes font un repas en commun et passent la nuit en prières (A. Roux, *Choix de versions berbères. Parlers du Sud-Ouest marocain (Tašelḥit)*, [Bayonne, 1951], p. 34 n° XLV). Il faut rapprocher de ces *lalla* de la toponymie, d'origine fort ancienne, les nombreuses *dames* des invocations rituelles (fêtes de début d'année, feux de joie, etc...) aux noms parfois si curieux. Bien que, semble-t-il, leur figure reste le plus souvent dans le vague, il n'est pas impossible que certaines de ces « saintes » cachent une vieille. V. aussi p. 49 l'ogresse et la toponymie.

La « Vieille de janvier » est bien connue des villes, Tlemcen, Nedroma, Fès, Salé, Rabat, et des campagnes, tribus du Nord et du Centre du Maroc, plaine et montagne. Son passage est associé à des rites alimentaires : on laisse à la Vieille un peu de couscous dans les ustensiles ouverts, ou bien sur la terrasse. On mange certains mets, légumes ou grains, et on recommande aux enfants de se gaver de nourriture : sinon la vieille leur ouvrirait le ventre ou les chatouillerait (1). Nous trouvons encore chez les Ntifa des pratiques semblables : « La nuit de janvier [c'est-à-dire la première nuit de l'année] nous disons aux enfants : « mangez bien ! car le Père-chatouille (c'est le nom du vieux) va venir vous chatouiller le ventre, et si vous n'êtes pas bien rassasiés, il vous couvrira de colliers d'attelage ! (2) ». Au Sud-Ouest des Ntifa, dans le Grand Atlas, dans le Sous, se retrouvent au moins çà et là les recommandations de bien manger au premier de l'an ; mais je n'ai découvert, ni dans les documents déjà existants, ni au cours de mon enquête, aucune trace d'un démon, vieille ou vieux, qui passât la première nuit de l'an. Il est vrai que E. Laoust écrivait déjà que le rituel d'*Ennaïr* est très réduit chez les Chleuhs (3) : « il est possible qu'un certain nombre de ses épisodes aient été captés par des fêtes musulmanes, en particulier par l'Achoura ». Peut-être faudra-t-il chercher ailleurs, dans le Sud du Maroc, notre vieille d'*ennaïr*. Nous avons déjà vu que pour la légende des Jours de la Vieille les faits chleuhs étaient différents de ceux du Centre et du Nord du Maroc : il en va de même pour *Ennaïr* (4).

Les noms de la Vieille. — Le démon de janvier est un vieux chez les Ntifa ; mais dans la plupart des cas c'est une vieille. Il est représenté, dit

(1) Sauf à Nedroma où l'on dit que la *ɛagūza ennair* ouvre le ventre des garçons qui ont mangé *trop* de friandises (Laoust, *Feux*, p. 96).

(2) Cf. ci-dessous p. 46 n. 3. V. Destaing, *Ennayer*, pp. 51-70 (Beni Snous, Tlemcen, Nedroma, Geryville) ; id., *Seghrouchen*, p. 378 ; Biarnay, *Ethnographie*, pp. 84-9 (Fès et ruraux du Nord marocain) ; Joly, *Calendrier*, p. 301 (Fès) ; Laoust, *Feux*, p. 97 n. 4 (Beni Mtir, Beni Mguild, Aït Ouaraïn, tribus du Moyen Atlas) ; pp. 96-7 et 103 (Jbala, Gharb, Nedroma, Tlemcen, Fès, Salé, Rabat) ; id., *Ntifa* pp. 314-5 : « il importe ce jour-là [premier de janvier] de manger plus qu'à sa faim. Qui n'est pas rassasié à l'Ennaïr, dit-on, ne le sera pas dans le cours de l'année » (cf. ci-dessous *Documents marocains*, Guedmioua et Ntifa) ; Laoust, *Mots et choses*, p. 195 n. 2 (A. Yousi, A. Seghrouchen, Zaian, Ichqern, du Moyen Atlas) ; Westermarck, *Ritual*, p. 161 (tribus du Nord du Maroc, du Moyen Atlas et de la plaine côtière) ; L. Brunot et M. Ben Daoud, *L'arabe dialectal marocain. Textes d'étude*, Rabat, Moncho, 1927, pp. 31-2.

(3) Laoust, *Mots et choses*, p. 198 n. 1.

(4) V. ci-dessus p. 33 et ci-dessous pp. 50, 51 n. 6, et p. 65, le masque-vieille et les carnavals d'*Achoura*.

Westermarck « as a female spirit of an old and hideous appearance » ([1]). Cette vieille porte des noms variés : *nnaïra* à Rabat, *ɛagūza ennaïr*, à Nedroma, Tlemcen, chez les Beni Snous, *ḥāgūza* à Fès et chez les ruraux du Nord, à Salé, *lemmāsa* à Géryville, *byannu* chez les Aït Ouaraïn ([2]). *Nnaïra* est le démon femelle du couple *Nnaïr-Nnaïra* qui passe à Rabat dans la première nuit de l'année ; son nom est le féminin de *nnaïr (ennaïr)* premier mois de l'année julienne. Dans *lemmāsa* nous reconnaissons aussi un féminin : la *lemmāsa* est celle qui « touche, palpe » le ventre des enfants ; elle fait pendant au *ba-lemmas*, le Père-chatouille des Ntifa ([3]). Les Aït-Ouaraïn selon Laoust « l'appellent *biannu*, terme qui figure dans l'expression bizarre *bennaiu n-iḍ n-useggʷas n-innair* « bennayou de la nuit de l'année de janvier » par laquelle les ksouriens de Timgissin (Tlit) désignent le feu de joie... de l'Innaïr ». C'est de ce nom en effet ou de ses nombreuses variantes que s'appellent les feux de joie allumés à différentes fêtes, non seulement dans les ksours mais dans tout le Sud du Maroc. Chez les mêmes Aït Ouaraïn c'est le nom du premier mois de l'année. En bien des tribus, sous la forme féminine, il s'applique à la « vague divinité que l'on invoque en franchissant les flammes » ([4]). Mais les deux appellations les plus répandues de notre démon semblent bien être *ɛagūza ennaïr* d'une part et *ḥāgūza* d'autre part. La première n'offre aucune obscurité : c'est la « vieille de janvier », signification conforme aux représentations légendaires du personnage. Pour la seconde nous lisons dans le *Glossaire* de M. Brunot sous *ɛagūza :* « ... 3°) nom d'une « ogresse » très certainement par dérivation sémantique de *ḥāgūza* « fête du premier jour de l'année julienne » à *ḥāgūza* « ogresse qui ouvre le ventre des enfants qui ne mangent pas copieusement ce jour-là », puis à *ɛagūza*, les ogresses étant représentées sous les traits de vieilles femmes... » ([5]). La même dérivation est proposée par M. G. S. Colin : « l'arabe *la-ɛgūza* (« la vieille »)... n'est lui-même que

(1) Westermarck, *Ritual*, p. 161. D'après une légende de Tlemcen, citée par Destaing, *Ennayer*, p. 63 n. 2, « un jour Ennayer vint en personne... sous les traits d'une vieille femme demander l'aumône à une porte ».

(2) V. les références de la n. 2 p. 45.

(3) Destaing, *Ennayer*, p. 64, n. 3 : « cette vieille femme... on l'appelle à Géryville la *lemmâsa ;* elle chatouille pendant la nuit ceux qui n'ont pas suffisamment mangé ». Cf. Beaussier, *Dictionnaire arabe-français*, s. v. p. 909, et v. ci-dessus p. 45.

(4) V. une étude documentée sur *bennayyu* dans Laoust, *Feux*, pp. 127-156 et notamment p. 153, les différents emplois du terme. Pour son origine et sa signification première, encore bien énigmatiques, v. *Feux*, p. 154 n. 1 et *Mots et choses*, p. 197 note.

(5) Brunot, *Glossaire*, p. 536.

l'altération, par attraction paronymique ou étymologie populaire, du mot *ḥāgūza* litt. « la séparation » (entre les saisons) » [1]. Cette période chargée de rites où passe la Vieille serait donc primitivement le temps de la séparation entre deux années.

On a d'autres exemples de confusion entre les racines ḤGZ et ƐGZ : on peut lire dans le *Guide des lieux de pèlerinage* de al-Harawī texte du XIIIe siècle de notre ère : « citons le mur de la Vieille *(ḥa'it al-ɛaǧūz)* que l'on appelle aussi *ḥa'it al-ḥāǧūz :* ce mur fait partie des merveilles du monde.. on prétend qu'il aurait été construit par une femme qui régna jadis sur ces régions ». Une glose à ce passage, tirée d'un manuscrit non daté ajoute : « En Égypte sur les bords du Nil il y avait une vieille riche, avec un fils. Les lions mangèrent le fils. Elle les empêcha alors de venir boire au Nil en construisant un mur ou bien ce mur est une fortification contre les Nubiens ». Il s'agit sans doute de l'un des restes du « mystérieux mur de la Vieille » des traditions arabes dont la construction est « attribuée tantôt à une reine du nom de Dalùkah, tantôt à Cléopâtre » et qu'on retrouve en maint endroit [2]. De ces deux appellations l'une ressortit à la légende et satisfait le besoin populaire d'imagerie avec la vieille riche ou les reines, l'autre avec l'idée de « séparation » offre une tentative d'explication. Je ne sais quel des deux termes a précédé l'autre et me borne à constater la confusion des deux racines : cette confusion qui se retrouve au Maroc. Entre deux mots qui se ressemblent le glissement est facile, et il faut préférer l'hypothèse de M. Colin à la démonstration phonétique de Westermarck [3]. On aurait donc à l'origine un mot abstrait « la séparation entre les saisons « qui serait passé au terme concret et imagé de « vieille ». Je verrais une évolution de *ḥāgūza* (terme de calendrier, ou terme de rituel ?) à *ḥāgūza* « fête du premier de l'an » et de là à *Ḥāgūza* « ogresse ou vieille du premier de l'an ». Ainsi janvier a-t-il donné son nom à *Nnaïr* et *Nnaïrà*. Mais il a seulement donné son nom, il n'a pas créé le démon. Et je pense qu'il y a rencontre entre *ḥāgūza* et *ɛagūza* plutôt que « altération

(1) MONTEIL, *Soudan*, p. 283 n. 2.

(2) Référence due à Mme J. Sourdel-Thomine. V. AL-HARAWĪ, *Guide des lieux de pèlerinage*, trad. J. Sourdel-Thomine, Damas, 1957, p. 107 (p. 45 du texte arabe). V. aussi, MASPÉRO, *Organisation*, p. 21 ; MASPÉRO et WIET, *Matériaux ;* pp. 72-3. Ces murs seraient des vestiges de fortifications ou de digues contre le sable ou l'eau.

(3) WESTERMARCK, *Ritual*, p. 161 (précisant et modifiant *Ceremonies*, p. 56 n. 2) : Westermarck pense à une pure évolution phonétique, et ce dans le sens *ɛagūza-ḥāgūza* (MM. Brunot et Colin voient au contraire une attraction, et dans le sens contraire). V. ci-dessus n. 1.

de *ḥāgūza* à *ɛagūza* » : le démon vieille ne sort pas d'une confusion de termes, il est un élément fondamental de cette période de fin d'année (1). Et je n'exclus même pas la possibilité que *ḥāgūza* soit secondaire, réfection ou correction de clerc, adoptée ensuite comme expression populaire. A la légende, à la croyance s'intègre souvent la tentative d'explication plus ou moins rationnelle. En voici un autre exemple : nous avons vu les commentaires suscités dans les textes anciens par la Vieille de fin février-début mars (2). Il faut y ajouter un autre essai d'interprétation, sur la base d'une discussion sémantique. Lane résume ainsi cette glose : « *ayyām al-ɛağūz*... also called because they come in the latter part (عَجُز) of winter ; but the former is the correct appellation... ». Certains auteurs ont ainsi joué sur les diverses possibilités de réalisation de la racine pour donner un contenu plus rationnel à l'expression de « Jours de la Vieille ». Là encore il ne fait aucun doute que la croyance ait précédé l'essai d'explication (3).

La vieille et l'ogresse. — S'il y a des glissements de noms et de sens, c'est que la figure de notre démon et de beaucoup de ses pareils n'a pas toujours des contours bien nets. « Les gens de Rabat... se représentent *Nnair* et *Nnaira* vieux, laids, méchants, s'introduisant dans les maisons par les fentes des portes pour bourrer de paille le ventre des enfants non rassasiés de la bouillie traditionnelle ». Laideur, vieillesse, méchanceté

(1) Le passage de *Epiphania*, nom savant de fête chrétienne, à *Befana*, nom populaire de la sorcière romaine bien connue, peut, entre autres exemples, suggérer une telle hypothèse. Cf. aussi l'ambiguïté du nom de la divinité latine *Anna Perenna*, rapproché, par les Latins qui ne comprenaient plus ce terme, de *anus* « vieille femme », ou de *annus* « année », ou de *amnis* « fleuve » (v. Dumézil, *Festin*, pp. 129, 132). On discute encore pour savoir si le mot est parent de *annus*, ou doublet hypocoristique de *anus*, ou s'il signifie « nourrice d'immortalité » (Ernout et Meillet, *Dictionnaire*, p. 55). Pour un autre exemple de confusion entre *ḥāgūza* et *ɛagūza*, v. Ibn al-Bannâ, *Calendrier*, p. 57 et n. 7 : le texte édité par H. P. J. Renaud porte *ḥāgūz*, mais le ms. P1 offre au même endroit *ɛagūz*. En outre, autre témoignage de la confusion qui règne en ce domaine, Lévi-Provençal note que dans les calendriers lithographiés à Fès « la nuit du 1er janvier porte le nom de *laïlat al-gaoûza*, c'est-à-dire « nuit de la constellation des Gémeaux » et dit à ce sujet : « Je ne crois pas qu'il soit possible de rapprocher *ḥâgoûz* de *gaoûza* (prononciation djeb. de *djaoûzâ* = constellation des Gémeaux) » (*Pratiques agricoles*, p. 101 n. 2, cf. *Ouargha*, p. 199). Je me demande s'il ne s'agirait pas là d'une autre attraction paronymique, un remanieur de calendrier ayant introduit, sans se soucier d'exactitude astronomique, un nom savant, en l'occurrence celui d'un des signes du zodiaque, dont la consonance était proche du nom traditionnel, *ḥāgūza* ou *ɛagūza*. Enfin, pour l'expression berbère *ass n-temġart* « jour de la vieille », qui sous cette forme précise se trouve une seule fois dans les documents que j'ai examinés, je ne suis pas sûre qu'elle soit un « emprunt par traduction » de l'arabe comme le suppose M. V. Monteil (Ch. Monteil, *Soudan*, p. 283 n. 2), des légendes ou des croyances identiques, dont la filiation n'est pas assurée, pouvant susciter dans diverses langues des expressions parallèles.

(2) V. ci-dessus p. 35.

(3) V. Lane, *Lexicon*, p. 1961. Ajouter Ḥarīrī, *Séances*, 2e éd., t. I p. 295 et t. II, p. 131. Cf. Destaing, *Fêtes et coutumes*, p. 246 n. 6.

semblent bien être partout au Maroc les caractères du démon femelle d'*Ennaïr*. Sa méchanceté, toutefois est variable : elle va de la grossièreté (dans le Nord marocain on prétend qu'elle pisse sur les enfants non rassasiés) à la cruauté (ailleurs elle ouvre les ventres) ([1]). Cette laideur et cette cruauté sont aussi les traits d'un autre personnage fantastique qui se confond assez souvent avec la Vieille. Nous avons vu plus haut que M. Brunot définit *ḥāgūza*, le démon d'*Ennaïr* à Rabat, comme une ogresse et qu'il cite *εagūza* comme désignant à Rabat non seulement une vieille femme mais encore une ogresse, « les ogresses étant représentées sous les traits de vieilles femmes ». Il en est de même à Tanger où Biarnay, parmi les variétés d'ogres et d'ogresses nomme *εagūza*. « Le concept de l'ogre et de l'ogresse, écrit Laoust, procède tout d'abord de la bête sauvage... Il s'enrichit de caractères nouveaux... avec le thème de la sorcière, qui accuse son caractère anthropomorphe, plus particulièrement dans le Sud marocain » ([2]). Laoust parle de « sorcière » à cause du rapprochement fait par Schuchardt des termes berbères de racine γZN signifiant « ogre » avec « la racine arabe *gezzen* « dire ou se faire dire la bonne aventure ». Mais le portrait de l'ogresse n'est portrait de sorcière que dans la mesure où la sorcière est imaginée comme une vieille ; il est d'ailleurs « plus poussé que celui de l'ogre ». On la représente sous les traits d'une vieille femme horrible et méchante, mais elle a conservé de son origine animale les principaux attributs... corps velu... grandes dents... griffes, etc... ». La confusion au moins partielle des deux types ogresse-vieille, outre les raisons données ci-dessus ([3]) pourrait aussi expliquer la rareté dans la toponymie de noms formés du mot « vieille ». En effet nous dit encore E. Laoust ([4]) : « La toponymie a consigné les résidences favorites de l'ogresse : caverne, col, rocher, arbre et forêt, lieux hantés dont on s'écarte » ([5]).

(1) Laoust, *Feux*, p. 97, cf. ci-dessus p. 46.

(2) V. Schuchardt, *Die romanischen Lehnwörter im Berberischen*, « Kais. Ak. Wissenschaft. in Wien », phil.-hist. Kl. Sitzungsb. 188, Bd. 4, 1918, pp. 70-3 ; Laoust, *Ogre*, pp. XXVII-XXVIII et XXVI ; Biarnay, *Ethnographie*, pp. 59-60.

(3) V. pp. 41-3

(4) Laoust, *Ogre*, p. XXVII. Laoust signale aussi, *ibid.*, n. 1, que « la flore a également retenu son nom pour désigner des plantes des champs » (avec renvoi à *Mots et choses*, p. 502) ; cf. Laoust, *Ogre*, p. XXI n. 3.

(5) Pour la parenté entre vieille et ogresse, on peut citer encore le conte du « Chacal taleb » (Laoust, *Contes berbères*..., t. II, p. 28, note) dans lequel le rôle de l'ogresse du Nord marocain est tenu par une laie (Kabylie, Zaian) ou par une *vieille femme* (B. Snous, B. Iznassen). Cette remarque a déjà été faite par H. Basset, *Essai*, p. 237. Toutefois, pour établir des alternances du même genre à propos d'un texte donné, il faut utiliser avec prudence les traductions : ainsi

Le masque de Carnaval. — Le démon qui passe la nuit d'*ennaïr* n'existe pas seulement dans la légende : il est parfois matérialisé par un masque de Carnaval. Il y a en Afrique comme en Europe des fêtes avec procession de personnages déguisés, marquant certaines périodes de l'année : janvier, ou février-mars, ou la fin des moissons, ou le solstice d'été ; elles peuvent être aussi rattachées à telle ou telle festivité religieuse musulmane. « Mais d'une manière générale les mascarades mettant en scène des vieillards ont lieu de préférence à l'*Achoura* ou à l'*Ennaïr*, c'est-à-dire à des époques de renouvellement » (1). Que ces masques participent à la nature des êtres qu'ils représentent, il est difficile d'en douter : l'homme qui porte le masque-juif chez les Beni Mtir a besoin de quarante jours pour se purifier après avoir revêtu son déguisement ; le *Hagouz*, le Vieux du Carnaval des Jbala et du Gharb est l'indéniable pendant de la *ḥāgūza*, démon femelle de la nuit de janvier (*ḥāgūz* étant aussi dans les Jbala le nom de la fête). On peut comparer en Kabylie le Bou Afif « personnage masqué des quêtes achouriennes » chez les Beni Yenni, et génie chez leurs voisins, les Beni Ouassif (2). Les vieux ne manquent pas dans les carnavals marocains, les vieilles non plus (3). Mais alors que le démon qui passe dans la première nuit de janvier semble être le plus souvent un démon femelle, les masques-vieilles jouent un rôle secondaire dans les rites carnavalesques. D'une part ils partagent la vedette avec des masques-animaux, d'autre part quand il y a un chef de la troupe déguisée ou un personnage principal, c'est soit le vieux soit un animal ; souvent la troupe entière, et même la fête, portent le nom de *Ba-chikh* « le Vieux ». Enfin contrairement à ce qui se passe pour la *vetula* d'Europe (4), la vieille forme couple avec un vieux. Nous avions déjà vu, à propos des croyances relatives à la nuit de janvier, des couples de démons : *Chikh* et *Ḥagouza* à Salé, *Nnair*

dans le conte de *Mqidech el l'ogresse* (Destaing, *Beni Snous*) la traduction donne « vieille » là où le texte offre un simple pronom (p. 103) ou bien le mot signifiant « ogresse » (p. 104). La parenté vieille-ogresse se retrouve ailleurs en Afrique

(1) Laoust, *Feux*, pp. 68-9, 90.

(2) Laoust, *Feux*, p. 105 n. 1 ; le Juif ; p. 96 : Hagouz ; p. 95 : Bou Afif ; cf. Lévi-Provençal, *Pratiques agricoles*, p. 102 : Hagouz dans les Jbala. Cette parenté du masque et du démon n'est pas propre à l'Afrique : cf. Dumézil, *Centaures*, pp. 40, 42, 48-9 : « Les masques de Carnaval et de Nouvel An sont des démons, et de toutes les variétés ».

(3) V. la note précédente, Laoust, *Feux*, p. 91 ; p. 90 (Nord du Maroc : *Ba-šiḫ*, *Šeḫšaḫ*) ; cf. Biarnay, *Ethnographie*, p. 111. Pour Rabat et le Haut-Dra, Laoust assimile *Baba-Ali* à notre personnage.

(4) Laoust, *Feux*, p. 91 ; Rohlfs, *Anniculae*, p. 44 : la *vetula* dans l'Europe du VIe au IXe siècle de notre ère est promenée en compagnie du *cervulus*.

et *Nnaira* à Rabat (1). On retrouve des couples analogues dans les défilés de Carnaval (2) au Nord du Maroc, où existe la croyance au démon femelle — ou mâle — qui vient visiter chaque foyer la première nuit de l'an, et dans le Sud où je ne connais pas de tradition analogue (3). Toutefois, bien que E. Laoust ne fasse pas de distinction à ce sujet, dans certaines tribus du Nord, la femme de *Bachikh* n'est pas toujours décrite comme une vieille : ainsi la *Souna* des Branès est « une esclave femme, la figure et les mains rendues noires par l'application de la poudre à fusil », celle des Tsoul « est voilée, les yeux seuls se voient » (4). Ce personnage porte le même nom que la « danseuse *Souna* » des mascarades d'autres tribus (5), belle et point vieille. Mais dans le Sud marocain (6) c'est bien une vieille qui accompagne le vieux et le parallélisme masculin-féminin de leurs dénominations *abudrar-tabudrart* (« le rustaud de la montagne, la rustaude de la montagne »), *birdus-tabirdust* (dont le sens m'est inconnu) et *afeqqir-tafeqqirt* (« le vieux, la vieille ») souligne l'analogie des deux personnages. Si le vieux personnifie l'esprit mourant de la végétation ou le temps écoulé (7), si le couple, « mimant des scènes lubriques presque partout les mêmes » (8), a sans doute pour rôle d'assumer les rites de génération et de fécondité ailleurs dévolus au couple jeune *asli-taslit* (9), je ne crois pas que la vieille soit là uniquement comme partenaire du vieux, on n'a pas prêté gratuitement le masque-vieille au personnage sans qu'il ait aussi sa signification propre (10).

(1) V. Laoust, *Feux*, p. 97. Ces démons qui vont par couples, avec deux noms parallèles se retrouvent au Maroc (cf. notamment *Haroun* et *Harouna* ogres et génies du Sebou, v. Biarnay, *Ethnographie*, p. 60), mais aussi dans la mythologie de plus d'un pays.

(2) Ailleurs aussi en Afrique (Laoust, *Feux*, p. 103 n. 1).

(3) V. ci-dessus p. 44-45.

(4) Trenga, *Les Branès*, « Archives berbères », vol. 1, fasc. 4, 1915-1916, pp. 297-8 ; Mouliéras, *Maroc inconnu*, t. I, p. 106, t. II, p. 609 ; quant à la *Hazzouna* du Carnaval de Rabat, « l'énorme femme » dont parle Laoust, *Feux*, p. 72 n. 4, on ne dit pas si c'est une vieille. Elle porte apparemment le même nom que la Juive « présentant les signes d'une grossesse importante » du Carnaval d'autres régions (Laoust, *Feux*, p. 103). Mais elle n'a rien à voir avec un serpent-ogre, comme le laisserait supposer le texte, mal coupé, cité par Laoust. C'est un autre masque qui joue ce rôle.

(5) Laoust, *Feux*, p. 112 et références.

(6) Laoust, *Feux*, pp. 103, 106.

(7) Laoust, *Feux*, p. 110. « Ces vieux, dit Laoust d'après Frazer, personnifient tantôt l'esprit mourant de la Végétation, tantôt la Mort ou l'année qui s'en va, et... à ce dernier titre ils jouent le rôle de bouc émissaire chargé des maux et des péchés de tout un peuple ».

(8) Laoust, *Feux*, p. 103.

(9) Laoust, *Feux*, pp. 31 et suiv. ; v. ci-dessus p. 40 et ci-dessous p. 55-6.

(10) V. ci-dessous p. 74. On pourrait songer à un transfert au couple vieux-vieille (ou à ses variantes juif-juive, masque animal-juive) des attributions d'un couple *asli-taslit*, l'*asli* personni-

Rites et vieilles femmes. La femme et le sacré. — Nous avons jusqu'alors vu dans quelles occasions les croyances populaires mettent en scène un démon ou son substitut le masque sous les traits d'une vieille. J'en viens maintenant à un domaine qui me semble connexe, celui des rites dans lesquels au Maroc on fait appel à de vieilles femmes. Ils sont nombreux et il n'est pas question de les passer tous en revue, aussi me bornerai-je à donner les principaux exemples.

Il y a certes là une difficulté d'analyse : il n'est pas toujours aisé de démêler ce qui, dans le pouvoir attribué aux vieilles femmes appartient à la *femme* et ce qui est spécifique de la *vieille femme*. La participation de la femme au sacré est un fait connu. Son impureté est souvent redoutable ; mais les forces mystérieuses qu'elle recèle peuvent être aussi utilisées à des fins bénéfiques ([1]). Au Maroc, le nom de la femme est tabou. La pudeur veut que les « hommes évitent tout allusion directe » à leur femme ou à celle d'autrui ; ils usent de périphrases pour nommer ou pour interpeller ([2]). En outre on constate que, au singulier, « il y a peu de mots en berbère pour désigner la femme, l'épouse ». Dans le Rif et dans le Sous ([3]) le mot *tamġart*

fiant l'année nouvelle et la *taslil* « l'esprit de la végétation », d'après Laoust, *Feux*, p. 38 (v. Laoust, *Feux*, p. 103 et *Nlifa* pp. 319, 329). Plus simplement, comme les fêtes de fin d'hiver comportent des rites sexuels, dont le vieux assume une bonne part (les femmes se sauvent à son approche, il a des gestes grossiers à leur intention : Laoust, *Feux*, pp. 90, 96, 106), le masque-vieux et le masque-vieille, avec chacun sa fonction propre, ont pu être associés en couple. Enfin cette survivance du couple vieux-vieille dans les mascarades est peut-être à mettre en rapport avec la faveur dont jouit, dans la littérature berbère, le thème des démêlés de la vieille et du vieux (pour ce genre littéraire, v. H. Basset, *Essai*, pp. 157-8). Je me demande aussi s'il ne faudrait pas rattacher à ces masques-vieux des dénominations comme *imġaren* (Beni Ouriaguel, v. Westermarck, *Ritual*, p. 161) pour le dernier jour de l'année et le premier de la suivante, ou comme le « alte Manns-Kälte » de Hoest, *Kalender*, p. 253 (sans localisation précise, et dont la forme serait à vérifier), cf. *ibid.*, p. 252.

(1) M. J. Berque, *Seksawa*, p. 267, écrit à propos de la femme dans la société (Grand Atlas marocain) : « Sa vie, à certains égards, ressortit plus que celle de l'homme à un plan extra-juridique... : pratique assidue de la magie..., aptitude reconnue aux démarches imprécatoires ». V. aussi pour le Maroc, H. Basset, *Essai*, p. 279 : parmi les femmes douées de *baraka*, il cite les femmes pieuses, savantes ou simples d'esprit de la tradition écrite et les dévergondées de la tradition orale. Laoust, *Contes berbères...*, t. II, p. 287 n. 2, note l'interdiction faite aux femmes de visiter certains sanctuaires, de pénétrer dans les greniers et silos, de s'approcher des ruches ; pour les prédictions et la magie, pratiquées surtout par les femmes, v. R. Basset, *Recherches*, p. 34, Biarnay, *Notes*, p. 54, Querleux, *Les Zemmour*, « Archives berbères », 1915, I, 2, p. 59. Au sujet des marchés dont la fréquentation est réservée aux femmes, si Doutté pense à une création ancienne due au caractère sacré de la femme, R. Montagne (*Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc...*, Paris, 1930, p. 252 et notes) pense à une création récente sous l'influence de l'Islam. V. en outre Westermarck, *Les cérémonies du mariage au Maroc*, Paris, 1921, pp. 295 et suiv.

(2) Destaing, *Interdictions*, pp. 208-9 ; 238-9, à propos du Sous. Remarques valables à quelques détails près pour d'autres régions du Maroc.

(3) Destaing, *Interdictions*, p. 268.

qui désigne la « femme » est celui qui dans d'autres régions désigne la vieille femme ou la belle-mère, le masculin signifiant « vieil homme » ou « chef » (1), mais jamais, me semble-t-il, « homme (jeune) ». Et il arrive que dans un même parler le terme *tafeqqirt* désigne toute « femme mariée, jeune ou vieille » par opposition à *tafruḫt* « fillette, jeune fille ». Or *tafeqqirt* appartient à une racine qui en arabe implique l'idée de « pauvreté » mais aussi de « vieillesse », et le mot est largement attesté dans d'autres parlers du Sud avec le sens de « vieille femme » opposé à *tamġart* « femme (jeune) mariée » (2).

La difficulté d'analyse ne vient pourtant pas seulement de cette nécessité de bien préciser le sens des termes. Il semble que, dans de nombreux cas, on trouve mentionné vieille femme ou femme sans qu'on puisse établir une nette préférence accordée à la vieille femme. Ainsi Destaing recueillant les propos suivants : « Le jour de la 'Anṣara venu, nous nous rendons aux vergers, nous prenons bien garde que quelque vieille femme ne nous suive et n'y entre avec nous » précise en note : « ou toute autre femme qui n'est plus vierge, parce que, disent les Musulmans, elle peut être en état d'impureté (3) ». Pour l'application du henné à la mariée, si, dans les différentes tribus marocaines l'opération est confiée à une femme, soigneusement déterminée par certaines caractéristiques, d'ailleurs variables avec

(1) V. à ce sujet G. S. Colin, *Notes de dialectologie arabe*, *Hespéris*, t. X, 1930, p. 120 (dans ses remarques sur la langue des *Documents inédits d'histoire almohade* publiés par Lévi-Provençal) : « عجوز (78-18)... pourrait bien ne pas signifier « vieille femme », car on se demande ce que trois cents *vieilles* femmes pouvaient faire avec les Almohades lors de l'expédition d'Al-Bašir... ; de même le pouvoir d'intercession... appartient, chez les Berbères, au moins autant aux jeunes femmes (et aux jeunes filles) qu'aux vieilles femmes. Je verrais donc volontiers ici dans عجوز la simple traduction du berbère *(tašelḥit) tamġart* ; ce mot est en effet employé dans cette dernière langue avec la valeur de « femme en général », mais morphologiquement c'est le féminin de *amġar* = ar. شيخ [« vieux »] ». Je remercie M. Colin qui a bien voulu attirer mon attention sur ce point.

(2) Ainsi chez les Demsira, Grand Atlas (notes d'enquête personnelle). Ces remarques montrent qu'il faut utiliser avec prudence les textes ethnographiques recueillis dans les différents parlers et faire déterminer sur place, la valeur exacte des mots désignant les femmes. Le terme de *tafeqqirt* comme les autres termes signifiant « vieille femme », en arabe et en berbère combine souvent les notions de vieillesse et de piété, de sainteté (cf. Boris, *Nefzaoua*, p. 173 n. 3 et Laoust, *Mots et choses*, p. 229). Sur les sens de *fqer*, *-a*, au Maroc, avec références au berbère, v. Brunot, *Glossaire*, p. 604.

(3) Destaing, *Fêtes et coutumes*, p. 269 et n. 3.

les groupes, mais sans impératif d'âge, à Ouargla c'est expressément une vieille femme qui en a la charge (1).

Vieille femme, piété et sacré. — Enfin le rôle que jouent les femmes d'âge dans les relations entre familles et notamment dans les tractations matrimoniales peut ressortir à des convenances sociales à l'exclusion de tout arrière plan magique, du moins de nos jours : l'expérience de la vie les rend aptes à ces missions. Cette même expérience jointe souvent à une réelle piété explique aussi le respect qui les entoure. Il ne faut donc pas systématiquement interpréter comme tenant au surnaturel le comportement des vieilles femmes. On doit néanmoins constater que si le sexe féminin entier est considéré comme susceptible de participation au sacré, ce sont les vieilles femmes qui sont réputées le plus dangereuses : « Les femmes sont amies du diable ; en fait une vieille femme est pire que le diable ». Toute femme âgée recèle quantité de maléfices. Dans certaines tribus il faut, quand on en rencontre une, prononcer une formule de conjuration (2). C'est avec la *taslit*, c'est-à-dire la femme à un seuil redoutable de la vie, où les forces surnaturelles qui l'entourent la rendent dangereuse, que la vieille femme partage son pouvoir de mauvais augure. Citons enfin le proverbe connu : « Méfie-toi du beau temps pendant les « nuits » comme d'une vieille femme qui prie et des cavaliers qui simulent la retraite (3) ». Les dictons et bons mots misogynes ne manquent pas : mais notons qu'ici c'est la *vieille femme* qui est mise en cause. Et dans de nombreux rites ou pratiques, on fait expressément appel, nous allons le voir, à de vieilles femmes.

Rites agraires et rites de pluie. — Parmi les faits européens relevés par M. Rohlfs (4), on note que les épis qui restent sur l'aire à battre sans avoir perdu leurs grains, ou bien la dernière gerbe ou la dernière meule

(1) Westermarck, *Les cérémonies du mariage au Maroc*, trad. J. Arin, « Publications de l'Institut des hautes études marocaines », Rabat, 1921, pp. 141-2 ; Biarnay, *Étude sur le dialecte berbère de Ouargla*, Paris, 1908, p. 458 ; *Le Mariage*, « Fichier de documentation berbère », Centre d'études berbères, Fort-National (Alger), t. I, p. 14.

(2) Westermarck, *Les cérémonies du mariage...*, p. 295, id., *Ritual*, t. II, p. 7 ; Brunot, *Textes arabes*, p. 131 n. 4.

(3) Lévi-Provençal, *Ouargha*, p. 166 n° 68 (Nord du Maroc avec références à l'Algérie et variantes). L'expression de « nuits » désigne une période de mauvais temps dans le cœur ou à la fin de l'hiver (v. ci-dessous p. 64).

(4) V. ci-dessus p. 38 et n. 4. Cf. Saintyves, *Corpus de folklore préhistorique*, Paris, 1934, s. v. à l'index.

qu'on laisse dans le champ portent, sous une forme ou une autre, le nom de « vieille » (1). Je n'ai rien relevé de semblable au Maroc : là encore c'est la *taslit* qui — comme pour l'arc-en-ciel et pour les rites de pluie, c'est-à-dire pour des phénomènes liés à la culture — joue le rôle important (2) : « la dernière gerbe... ou la parcelle du champ moissonnée en dernier lieu selon des rites spéciaux » est appelée « fiancée » ou « fiancée du champ » (3). En face des multiples « vieilles du blé, de l'orge » ou des autres céréales, mannequins ou touffes d'épis de l'Europe (4), notre *taslit* marocaine appartient à une autre démarche rituelle, qui n'est pas propre au Maghreb puisque l'*ɛarūsel el-ḳamḥ*, la « fiancée du grain » faite des premiers épis, est bien connue en Égypte (5). On retrouve cette *taslit* au Maroc dans de

(1) G. Rohlfs, *Vetula*, 1939, p. 71 ; 1941, p. 127. L'auteur rapproche de ces expressions le *segar cabras* de Bierzo (province de Léon, Espagne) « moissonner les chèvres » qui se dit à propos d'une mauvaise récolte mais qui, pense-t-il, s'appliquait à l'origine aux dernières gerbes restant sur le sol. Il relève à plusieurs reprises des alternances vieille-chèvre dans certaines expressions : le brouillard qui se traîne sur la montagne après un orage, ailleurs associé à la Vieille, est appelé *cabro, crabo*, et la vibration de l'air chaud, *crava (= capra)* en Piémont, M. Rohlfs y voit la chèvre, animal du diable et des sorcières, ici substitut de la Vieille. Remarquons à ce propos que « le dernier d'une équipe de moissonneurs ; le dernier de la ligne des moissonneurs ; le plus maladroit du groupe « s'appelle chez les Ntifa *bu-taġaṭṭ*, littéralement « l'homme à la chèvre » (Laoust, *Mots et choses*, p. 355). Il est un des trois personnages rituels de la moisson, à côté de l'*agellid*, le « roi » qui inaugure la moisson, et du lieutenant du roi, son suppléant et son successeur. Mais on voit mal quel est le rôle de ce *bu-taġaṭṭ* (appelé *tikrut* « l'agnelle » chez les Mtougga) dans les rites décrits par E. Laoust. Chez les Beni Caïd (Ph. Marçais, *Djidjelli*, p. 159) un chant de demande de pluie dit : « Coupe la chèvre (dernière gerbe) et laisse la chevrette (dernier toupet d'épis) Car le Prophète l'a recommandé Coupe la chèvre et dis : Que le salut soit sur l'envoyé (de Dieu) Coupe cette chèvre-là : Que le salut soit sur le prophète ». On serait tenté de penser que la dernière gerbe a pu aussi, au Maroc, s'appeler la *chèvre* et que le *bu-taġaṭṭ* aurait été l'individu chargé de couper les épis sacrés. La chèvre serait alors une forme animale de l'esprit du grain plutôt qu'un animal diabolique, substitut de la Vieille (v. *infra* n. 3). V. à ce sujet W. Marçais, *Takroûna*, p. 250 n. 7 avec référence à Frazer. Il existe aussi un problème de la relation *vieille-chèvre*, pour la période des « jours de la vieille », var. « jours de la chèvre » (Maroc, Nord et Ntifa, v. p. 32 et n. 3, p. 34 ; Djidjelli, v. Ph. Marçais, *Djidjelli*, p. 240 ; Tunisie, v. Boris, *Nefzaoua*, p. 211 ; Égypte, v. Munzel, *Kalender*, p. 665-6, et Artin Pacha, *Devises*, p. 258).

(2) V. ci-dessus, p. 40.

(3) Laoust, *Mots et choses*, p. 357-8 cite : A. Ouaraïn, A. Oubakhti, *taslit en iyer*, Rif, *tasrit ;* appellations parallèles en arabe, Nord et Centre du Maroc. Cf. ci-dessous, *Documents marocains, II*. On trouve comme autres dénominations : tresse, crinière, frisettes ou queue du champ. Laoust y voit (p. 378), chez les Berbères, une double conception de l'esprit du blé, sous forme de fiancée et sous forme d'animal. Cf. Frazer, *Rameau d'or*, t. III, pp. 319 et suiv., sur les conceptions animales de l'esprit du blé.

(4) Frazer, *Rameau d'or*, t. III, pp. 214, 234, 241, 274. Parfois au lieu d'une vieille, c'est un vieux, une jeune fille ou un enfant qui sont figurés par un mannequin d'épis.

(5) On l'emploie comme charme contre le mauvais œil et comme dispensatrice de prospérité agraire ou commerciale. Henry Ayrout, *Fellahs d'Égypte*, Le Caire, 1952, p. 160 ; Winifred Blackmann, *Fellahs*, p. 145 : « avant de commencer à couper la récolte, quelques villageois vont arracher à la main les épis les plus beaux. Ils les tressent suivant un modèle particulier et l'objet ainsi formé... reçoit le nom de « fiancée du grain »... » Les premiers épis ou la

nombreux autres rites (1) où, qu'on l'interprète comme esprit ou force vitale du grain ou comme esprit de la végétation, elle est puissance sacrée. Mais dans certaines cérémonies agraires ou dans les rogations de pluie, il est fréquent de voir attribuer à une vieille femme un rôle important. Chez les Aït Dra « l'*isougouar* est une fête champêtre célébrée par les vieilles femmes et les petits enfants ». Le cortège est conduit par une « très vieille femme édentée » porteuse d'offrandes et diseuse de prières ; les enfants l'accompagnent à travers champs et vergers et aux tombes des marabouts (2). Quant aux cérémonies, qui semblent bien être l'apanage des femmes (3), de demande de pluie « ce sont des vieilles ou des veuves de pieuse réputation, des dévotes, qui en prennent l'initiative et les dirigent. Ce sont elles qui en tous lieux façonnent et habillent la poupée [la *taslit*, la « fiancée, la jeune épouse de la pluie »] ». Parfois même, comme chez les Infedouaq, la vieille orchestre tout le rituel : elle habille *Talġonja*, la « poupée-cuiller », et la poupée mari de *Talġonja*, après leur avoir fait passer une nuit dans un sanctuaire ; et, confiant *Talġonja* à une autre femme, elle organise la procession et se charge du mari. Elle assume les rites de magie sympathique : port de vêtements noirs comme le ciel lourd de pluie, pleurs arrachés par les insultes et les mauvais traitements (4).

AUTRES RITES. — Si, dans les cérémonies où la *taslit* est la vedette, les

première gerbe sont aussi chargés de *baraka* au Maroc, mais c'est « groupés autour de la dernière gerbe coupée que nous observerons mieux les rites » (LAOUST, *Mots et choses*, p. 376).

(1) V. LAOUST, *Un texte dans le dialecte berbère des Aït Messad*, dans *Mélanges René Basset*, Paris, 1925, t. II, pp. 309-310 (note) : mannequin des rites de pluie (v. LAOUST, *Mots et choses*, pp. 213 et suiv.) ou des « pratiques agraires du genre *asifeḍ* [expulsion] » célébrées en vue de protéger les cultures contre les ravages des moineaux (v. *Mots et choses*, p. 343), ou de certains feux de joie. V. aussi le mannequin *Maḷa* des fêtes de fin de sarclage, « fiancée du champ » (*Mots et choses*, p. 330-5), et le couple *asli-taslit* de la fête de l'*Achoura* de Douzrou (*Mots et choses*, pp. 191-2).

(2) Dj. JACQUES-MEUNIÉ, *Culte des saints*, p. 371.

(3) Dans les nombreuses cérémonies décrites par E. LAOUST, *Mots et choses*, pp. 205-255, on trouve seulement quelques cas où les participants soient des hommes (ainsi, p. 211, dans certaines tribus du Moyen Atlas, où un mannequin masculin également remplace la *taslit*). Cette abstention des hommes est parfois nettement précisée : « les femmes suivent celle qui est montée sur l'âne, mais pas les hommes. Ils restent au village » (texte en berbère, p. 203).

(4) V. LAOUST, *Mots et choses*, texte berbère p. 203, récit commenté pp. 215-6 (Infedouaq) ; cf. les pratiques des Ida Gounidif (p. 246) conduites par « quelque vieille dévote », celles des Aït Ouirra (p. 245) où une « femme âgée et pieuse » mène l'animal rituel, celles du Tafilalt (p. 208), de Marrakech (pp. 206-7). Cf. le jeu rituel des vieilles femmes chez les Beni Snous (DESTAING, *Fêtes et coutumes*, p. 254 n. 1). De même les pratiques magiques destinées à faire cesser la pluie demandent souvent l'intervention de vieilles femmes, au Tafilalt (LAOUST, *Mots et choses*, pp. 250, 252), dans le Rif (BIARNAY, *Étude sur les dialectes berbères du Rif*, Paris, Leroux, 1917, p. 180) et les Jbala (LÉVI-PROVENÇAL, *Pratiques agricoles*, p. 100).

vieilles femmes jouent les utilités, nous les retrouvons présentes à d'autres rites. Aux fêtes d'*Ennaïr*, c'est-à-dire au changement d'année, on allume des feux de joie dans certaines régions. Le soin de mettre le feu au bûcher n'est jamais confié à n'importe qui (1) : que ce soit un enfant du nom d'Ahmed ou quelque marabout du lieu, il est évident que le feu demande un servant doué de *baraka*. Or à Timgissin (Tlit), « après le repas du soir les habitants prennent du son d'orge. Une vieille femme en fait des tas : elle en fait sept. Quand elle les a faits, tous les gens de la maison sortent. Elle prend du feu avec une palme qu'elle pose sur les tas de son. Elle précède la famille en disant : « que je saute le feu de joie cette année et l'an prochain et l'an d'après et ainsi de suite autant que l'a sauté Madame Fatima, fille du Prophète ». Tous répètent ce saut sept fois à la suite de la vieille femme (2) ». On connaît bien aussi la part que prennent les vieilles femmes aux cérémonies du mariage, un peu partout au Maroc. Leurs interventions, qui varient avec les lieux, sont analogues à celles que l'on retrouve groupées comme à dessein dans la description détaillée que donne Biarnay du mariage dans un autre pays berbère, l'oasis de Ouargla (3) : application du henné, invocations aux saints, chants et youyous dans les cortèges, fumigations de toute sorte, et, particulièrement à Ouargla, port du mannequin *bouharous*.

La chasse aux démons. — Le sens de ces pratiques est clair : fumigations, emploi du henné — et du sel, — cris et invocations, port du *bouharous* sont destinés à protéger du mauvais œil, à écarter les esprits dangereux (4). Il faut interpréter de la même façon le rôle de la vieille femme qui dirige

(1) Sur ce privilège de boute-feu, v. Laoust, *Feux de joie*, pp. 128-33. Quelquefois le privilège est réservé « depuis un temps immémorial » à une même famille (p. 131).

(2) Laoust, *Cours de berbère marocain, dialecte du Sous, du Haut et de l'Anti-Atlas*, Paris, Challamel, 2e éd. 1936, p. 269 (texte non traduit), cf. *Feux*, pp. 127-8.

(3) Biarnay, *Étude sur... Ouargla*, pp. 412, 413, 415, 420, 435, 457-9. Cf. à Douzrou la vieille femme qui, pour les mariages rituels est chargée de sacrifier une poule blanche ; « puis s'aidant d'une échelle, elle monte sur le bûcher où elle attache sa victime au cou de la Taslit [mannequin du feu de joie] et dépose une poignée de sel sur la tête ». Laoust, *Feux*, p. 17.

(4) « *Bouharous*, sorte de mannequin... qu'une vieille femme porte dans les circonstances graves pour préserver du mauvais œil », Biarnay, *Étude sur... Ouargla*, p. 377 ; cf. Biarnay, *Notes*, p. 37 (Tanger) : « Pendant toute la fête, la mariée ne peut rester seule, de crainte des démons. Une vieille femme est payée par le fiancé pour rester avec la jeune femme. On l'appelle *gellâsa* ». Cf. Dermenghem, *Les confréries noires en Algérie*, « Revue africaine », 1953, p. 332 : à la fête des fèves, fête de désacralisation de la récolte, à Alger, la bête de sacrifice est escortée d'une vieille femme « porteuse d'un petit brasero à encens, entrant dans les maisons... désireuses de sa baraka ». Je ne prétends pas découvrir l'aptitude des vieilles femmes à chasser les démons, mais j'y insiste à dessein.

la cérémonie agraire des Aït Dra relatée ci-dessus : Mme Dj. J. Meunié oppose les rites d'*isougouar* des Aït Atta, confiés à des jeunes filles, aux rites d'*isougouar* des Aït Dra conduits par une vieille femme « le don [*isougouar*] des Aït Atta ne contient jamais de sel, car le but n'est pas de chasser les démons comme chez les Aït Dra mais de se les concilier (1) ». Ainsi les vieilles femmes ont pouvoir de chasser les démons et c'est ce qui explique leur présence dans de nombreux rites (2). On sait aussi que plus que toute autre les vieilles femmes sont volontiers sorcières et faiseuses de philtres et de charmes (3). Ces faits ne sont pas propres au Maroc, mais ils sont néanmoins à rappeler pour notre propos.

L'AURA DE SACRÉ. — Il y a autour de la notion de vieille femme au Maroc une aura de sacré. J'en veux pour preuve non seulement la présence fréquente de vieilles femmes dans de nombreux rites, non seulement les légendes déjà rapportées qui font intervenir une vieille comme personnage principal (4), ou bien les masques-vieilles des carnavals, mais encore tous ces contes fantastiques de la littérature marocaine où à chaque détour du chemin le héros ou l'héroïne trouve une vieille femme qui lui tend un piège ou l'aide à se sortir d'un mauvais pas, ou bien lui prédit l'avenir (5). Les frontières du rêve et celles du réel sont parfois floues : on ne fait pas toujours le départ, au Maroc, entre *tafeqqirt* ou *tamġart*, la « vieille femme »

(1) Dj. JACQUES-MEUNIÉ, *Culte des saints*, p. 377.

(2) Même si les convenances actuelles veulent que les vieilles femmes chargées de fabriquer la « fiancée de la pluie » à Marrakech et ailleurs soient « de pieuse et vertueuse réputation », (LAOUST *Mots et choses*, pp. 206-7, 214), il semble bien que la force sacrée qu'elles détiennent transcende la religion ou la morale contemporaines. Plutôt que d'expliquer leur présence par « leur condition physiologique ou leur situation sociale [qui] les tient elles-mêmes dans un état de stérilité pareil à celui dont la terre est menacée » (LAOUST, *Mots et choses*, p. 214), je pense que ces vieilles femmes sont là pour écarter les forces dangereuses qui menacent la fiancée-mannequin, comme ailleurs la jeune mariée (p. 57 n. 4).

(3) V. p. 52 n. 1. Chez les Juifs du Sud marocain, les guérisseurs-sorciers sont presque toujours des vieilles femmes (information due à M. Pierre Flamand), cf. en d'autres lieux, J. BLOCH, *Les Tsiganes*, Paris, P. U. F., 1953, p. 88 : « La profession de sorcier est florissante ; elle est en principe l'apanage des femmes âgées ». Cf. DESTAING, *Fêtes et coutumes*, p. 270 (Beni Snous) : à la Ansârâ (fête du solstice d'été), les vieilles femmes cueillent les plantes destinées à fabriquer des charmes d'amour ou des remèdes contre les maladies.

(4) V. pp. 31-38.

(5) V. H. BASSET, *Essai*, p. 147 : un début fréquent de conte est celui où le héros heurte une vieille, qui le jette dans une série d'aventures. Sur les interventions de ce genre, v. entre autres exemples, DESTAING, *Beni Snous*, pp. 25, 137, 146, 164, 193, 215, et BIARNAY, *Étude sur... le Rif*, pp. 162 et suiv., 199. Ce motif de l'intervention de la vieille n'appartient pas seulement au folklore marocain ou africain mais à celui d'autres pays : je tiens néanmoins, dans cette étude volontairement limitée à une contrée et à une époque, à l'ajouter aux autres faits concernant la Vieille.

et *tagurramt* la « sorcière » ou la « sainte femme ou les deux à la fois » (1), *tafeqqirt* ou *tamġart* désignant aussi l'être qui, sous les apparences d'une vieille femme, n'appartient pas toujours au genre humain.

Essai d'interprétation

« La vieille », « une vieille », disent légendes ou proverbes, sans préciser davantage. Y a-t-il un lien entre la vieille de la légende des Jours d'emprunt et celle d'autres légendes en rapport avec une période de mauvais temps, celles de la toponymie, la vieille d'*Ennaïr*, le masque-vieille, et la présence de vieilles femmes dans ces divers rites ?

Dans la légende de l'emprunt, en Afrique, R. Basset (2), puis Lévi-Provençal (3) se sont surtout intéressés au thème de l'emprunt, qui aurait voyagé à la suite du calendrier julien. Quant à l'élément jours néfastes-jours de la vieille, il viendrait des Arabes, selon le premier de ces deux auteurs. Laoust qui, après Frazer, voit dans le Vieux de Carnaval un esprit de la végétation mourant ou mort, lié à des rites d'expulsion de maux, ne dit rien de sa compagne. Mais ailleurs il parle d'une confusion possible entre « *ɛagūza ennair* et le personnage bien connu de la légende des jours d'emprunt (4) ». Pour l'Europe, Shaineanu pensait que la tradition de la vieille, dans la légende des jours d'emprunt « pourrait remonter très haut » ; il rejetait la thèse de Liebrecht pour qui la vieille représente « l'hiver banni par le printemps » et il estimait que ces récits ou proverbes expliquent « d'une manière légendaire la transition brusque, accompagnée d'un retour passager et d'un surcroît de froid, de l'hiver au printemps (5) ». Ce problème de l'identité de la Vieille à travers des croyances diverses a été nettement formulé pour les faits européens : M. Rohlfs, dans une étude d'ensemble

(1) Laoust, *Mots et choses*, p. 215 ; v. ci-dessus, p. 44 n. 1 et p. 53 n. 2.

(2) R. Basset, *Jours d'emprunt*, p. 153. A propos de cette légende, il entre dans le débat, animé à la fin du XIXe siècle, sur les thèses relatives à l'origine des légendes qui se retrouvent sous des formes analogues en des pays divers : transmission à partir d'un point donné ou naissance simultanée. Comme P. Meyer et G. Paris et contre Shaineanu (*Jours d'emprunt*, p. 126), il est partisan de la première thèse. Ce problème serait sans doute abordé aujourd'hui sous un autre angle.

(3) Lévi-Provençal, *Ouargha*, p. 151 n. 1.

(4) Laoust, *Feux*, pp. 90, 94, 95, 100, 105, pour le Vieux de Carnaval ; p. 97 n. 4 pour *ɛagūza ennair*.

(5) Shaineanu, *Jours d'emprunt*, p. 121, 126. Cf. Renaud, *Ibn al-Bannâ*, p. 15 ; Tresse, *Dictons*, p. 18.

sur les croyances concernant la *velula* est, je crois, le premier à associer la Vieille des phénomènes météorologiques à la Vieille des rites agraires (première ou dernière gerbe), au masque de carnaval, aux vieilles des toponymes ou des expressions relatives à certaines manifestations qui surprennent ou inquiètent l'âme populaire (cauchemar, maladie, etc...) (¹). Tout récemment encore M. Soutou écrivait : « Les folkloristes qui ont étudié l'énigmatique personnage de la Vieille qui apparaît dans certains dictons ou certaines légendes ne sauraient parvenir à une conception cohérente s'ils négligent les données capitales de la toponymie », critiquant en cela l'interprétation de Van Gennep « qui dissocie la Vieille de la Mi-Carême de la Vieille des Jours d'emprunt ». Les documents qu'il a recueillis dans la région de Mende et qui sont analogues à ceux qu'a groupés M. Rohlfs le conduisent à retrouver la même Vieille dans des domaines apparemment sans lien (²).

Vieille et période de l'année. Les dates. — En considérant les données marocaines du problème, peut-on avancer une hypothèse analogue ? Avant d'aller plus loin, il faut déjà examiner les problèmes de calendrier que posent les documents. Nous avons vu que l'association des thèmes vieille-période de mauvais temps paraît être une constante dans la légende dite des Jours d'emprunt et dans les légendes connexes (³). Il semble à première vue que la qualité essentielle de cette période de la Vieille soit sa qualité météorologique : c'est un moment de froid et, le plus souvent, après la première tiédeur des beaux jours une nouvelle offensive du froid, par là plus redoutable. Au Maroc elle se situe, pour le ou les Jours de la vieille, soit à la fin de janvier, soit à la fin de février, associée ou non dans ce dernier cas à l'époque de *ḥusūm-iḥayyann* (⁴). Mais la vieille des Seksawa des documents ci-dessous est en rapport avec la mansion d'Aldébaran, au début de mai. Pour les vieilles d'autres légendes ou les vieilles femmes de certains rituels, il n'est plus question de bourrasques ni de glaces, mais les époques auxquelles elles apparaissent

(1) Rohlfs, *Velula*, 1939 et 1941. Pour la vieille considérée comme « Wetterdämonin », l'auteur cite à propos des jours de froid des expressions qu'on met en rapport d'ordinaire avec la légende des jours d'emprunt. V. 1939, p. 68 ; 1941, p. 125.

(2) Soutou, *Toponymie*, p. 183 et n. 1.

(3) V. p. 33 et p. 38.

(4) V. p. 31 et n. 2, p. 34 et p. 37. Chez les Beni Zeroual (Lévi-Provençal, *Ouargha*, p. 151) il s'agit d'un jour de mars dont le quantième n'est pas précisé.

sont toujours bien déterminées : la première nuit de l'année pour la vieille d'*Ennaïr* et pour le feu de joie de Timgissin (1) ; le début de l'année, julienne ou musulmane, ou quelque autre moment important du cycle solaire ou du calendrier musulman pour le masque de carnaval ; le mois de mai pour la fête champêtre du Dra, célébrée par les vieilles femmes et les petits enfants et conduite par une très vieille femme édentée ; divers temps de l'année pour les rites de pluie : automne ou printemps, *Ennaïr*, *Achoura*. Il n'y a en apparence aucune unité dans ces dates : en attendant de pousser plus avant l'analyse, constatons déjà qu'il s'agit de moments importants de l'année.

LA DURÉE DES *ihayyann*. — Nous nous trouvons en face d'une même complexité quand il s'agit de la période dite des Jours de la vieille ou *ḥusūm* ou *iḥayyann*. Il existe au Maroc, nous l'avons vu, deux traditions. L'une, savante, a trouvé sa source dans les manuels orientaux d'astronomie et sa justification dans certains passages du Coran. Elle se perpétue dans les almanachs et dans la mémoire des clercs, et des gens moins instruits ne l'ignorent pas complètement. D'Ibn al-Bannâ au début du XXe siècle (2), certains traités ou almanachs marocains mentionnent le 25 février — du calendrier julien — comme le premier des Jours de la vieille, le septième et dernier coïncidant avec le quatrième jour de mars. D'autres comptent quatre jours de février et trois de mars. Les auteurs orientaux étaient déjà divisés sur la répartition des jours entre les deux mois (3). Les documents contemporains de l'Est méditerranéen montrent la même incertitude, notamment pour la Syrie et le Liban où le nombre et la variété des dictons trahissent par ailleurs des origines diverses (4). Le total des jours atteint seulement cinq si l'on en croit d'autres almanachs marocains ; « le calendrier

(1) LAOUST, *Feux*, pp. 127-8,

(2) V. ci-dessus pp. 35-6. Pour Ibn al-Bannâ v. p. 34 n. 4. On trouvera une bibliographie des auteurs scientifiques marocains, et en particulier de ceux qui ont composé ou adapté des ouvrages d'astronomie, dans RENAUD, *Sciences exactes*, pp. 78-90.

(3) V. DESTAING, *Fêtes et coutumes*, p. 244 n. 2, et pour d'autres références pp. 34-36. Masεūdī, Qazwīnī, Ulug beg, El-Fāsi sont de ceux qui comptent trois jours de février et quatre de mars. Mais le commentateur de Ḥarīrī et Ibn al-Bannâ dénombrent quatre jours en février et trois en mars. Sūsi l-Marġītī donne un total de huit jours, quatre en février et quatre en mars ; c'est cette même tradition que signale Destaing chez les Beni Snous et qui se retrouve dans la version des Chtouka (ci-dessous, *Documents marocains*).

(4) On trouve la répartition quatre de février + trois de mars dans ZENKER, *Dictionnaire*, s. v. *berd*, p. 629 ; un calendrier égyptien de 1852 (QAZWĪNĪ, *Calendarium syriacum*, p. 27 n. 42) ; TRESSE, *Dictons*, pp. 17-8 ; et la répartition trois + quatre dans BARTHÉLEMY, *Dictionnaire* pp. 35 et 649 et FEGHALI, *Proverbes*, no 2337 ; v. aussi nos 2338, 2386, 2390, 2393.

agricole marocain » traduit par Joly date du 26 février « le commencement des Ḥoçoûm (jours pénibles) » et note, au 2 mars « qu'on plante les arbres et qu'on les greffe, à la fin des Ḥoçoûm ». Lane cite, dans son article *ɛaǧūz*, ce chiffre de cinq jours comme étant « en accord avec l'usage des Arabes », sans être plus précis. Au Maroc cette tradition semble appartenir à la même lignée que le *Calendrier de Cordoue* où, selon le texte arabe, « les jours de la vieille sont au nombre de sept, trois de février et quatre de mars » tandis que, selon le texte latin « les jours de la vieille sont au nombre de cinq, et l'on dit qu'ils sont sept, trois de ce mois de février et quatre de celui qui le suit, c'est-à-dire mars ». Mais ni le texte latin ni le texte arabe ne donnent plus de cinq noms et, pour cette période, leur commentaire des Jours de la vieille ne va pas au-delà du 2 mars. L'auteur a-t-il eu pour ce passage deux sources différentes, ou bien, constatant que son modèle arabe mentionnait sept jours mais n'en nommait que cinq, a-t-il voulu pallier une incohérence, je ne sais ; seule une édition critique pourrait fournir des éléments d'appréciation (1). La tradition des cinq jours et celle des sept jours sont, à mon avis, étroitement liées : les noms des jours notamment y sont les mêmes (2). Les plus anciens textes et les documents du folklore contemporain ne faisant pas allusion à une période de cinq jours, on pourrait penser que la mention des cinq jours est postérieure à celle des sept jours et résulte d'accidents de transmission. Quoi qu'il en soit, ces deux variantes ressortissent à la même tradition, savante à l'origine, même si elle a passé et subsiste dans les dictons et légendes populaires (3).

La deuxième tradition marocaine, telle que nous la livrent faits de folklore et croyances contemporaines, nous offre non point plusieurs mais un seul Jour de la vieille : il se nomme aussi le « jour emprunté », ou le « jour de la chèvre », ou bien il n'a pas de nom ; il est en rapport, souvent,

(1) On trouve cette mention de cinq jours dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, Paris, 1913, t. I, p. 144, sans doute à la suite de Lane, *Lexicon*, p. 1961, qui semble considérer cette tradition comme première. V. Joly, *Calendrier*, p. 305 ; *Calendrier de Cordoue*, pp. 31, 35 ; le calendrier marocain traduit par Hoest, *Nachrichten*, p. 253, cité dans Dozy, *Supplément*, t. I, p. 287, donne pour début au *Hasum* le 27 février et pour fin le 4 mars, ce que l'on pourrait interpréter comme équivalent de cinq nuits et rattacher aussi à la tradition de cinq.

(2) Un des noms arabes de cette période est précisément *ssābɛa*, « les sept [jours] » (Destaing, *Fêtes et coutumes*, p. 244 n. 2 ; Laoust, *Mots et choses*, p. 187 n. 1).

(3) V. ci-dessus p. 33 n. 1 et cf. p. 46-7 ce qui est dit de *ḥāgūza*. On pourrait opposer à cette hypothèse que ce chiffre de cinq correspond au nombre des jours intercalaires dans l'ancien calendrier romain, et dans le calendrier iranien (v. ci-dessous p. 70 et n. 3), ce qui serait en faveur de son ancienneté. Cela revient à dire que dans ce domaine toute hypothèse est hasardeuse.

avec la légende des Jours d'emprunt. Tantôt il est situé à la fin de février ou au début de mars, tantôt à la fin de janvier [1]. Enfin, en quelques points du Maroc central, la *tamġart*, « la vieille » désigne une période de février dont la date n'est pas précisée : nous reviendrons sur ce propos [2]. Certaines variantes de l'une ou l'autre de ces traditions peuvent tenir, nous l'avons vu, aux hasards des héritages de croyances, mais pour essayer de voir plus clair dans la variété des dates et des durées des périodes en relation avec une vieille, il faut tâcher de faire la part des calendriers qui se sont superposés au Maroc au cours des âges.

Les calendriers. — Trois systèmes rythment le temps des Marocains. Le calendrier hégirien, lunaire, religieux et officiel, établit les grandes fêtes religieuses et date les actes publics et privés. Les paysans suivent, pour la vie religieuse, ce calendrier musulman ; pour leurs travaux, ils ont recours à un calendrier solaire, le calendrier julien, qui s'accorde avec le retour des saisons. Les hommes, mieux que les femmes connaissent le nom des mois juliens ; selon les régions, et les générations, ils sont ou non capables de les énumérer tous dans l'ordre [3]. Ces deux systèmes sont fondés sur une division en mois. Enfin on fait appel aussi pour l'année agricole, aux mansions qui, comme les mois juliens aux noms latins, sont les traces d'un comput antéislamique. Ce dernier mode, luni-solaire, résulterait d'un calendrier archaïque bédouin, fixant des rapports entre la météorologie et les *anwā'* à référence solaire des étoiles, auquel se seraient mêlées la notion des mansions lunaires et d'autres considérations dues au développement de l'astronomie et de l'astrologie durant les premiers siècles de l'Islam [4]. Les almanachs encore en usage au Maroc ont amalgamé les connaissances scientifiques de ces trois systèmes avec les croyances locales ou étrangères ou des traces de computations locales : même réduite

(1) V. ci-dessus p. 31 et n. 2 ; 32 ; 34 et n. 1, 6, les références marocaines concernant l'Ouargha, les Aït Ouaraïn, les Hayaïna, les Mejjate, les Beni Mtir, les Aït Sadden, les Ntifa. Cf. ci-dessous *Documents marocains*, Chtouka. De même en Tunisie, à Djidjelli, en Kabylie, il s'agit d'un seul jour (v. p. 30 n. 6, 7 et p. 32 n. 1).

(2) V. p. 69 n. 3. Quand il s'agit d'un seul jour, on peut penser à une confusion avec les croyances à la Vieille d'*Ennaïr* (v. p. 59 et n. 4). Cf. le récit d'Orléansville (Soualah, *Cours*, pp. 132-3) qui mentionne « les derniers jours de l'hiver », sans date ; mais on précise bien que c'est la *fin* de la saison froide.

(3) Il semble que souvent (v. ci-dessus p. 33 n. 1) le clerc du village, le taleb, soit le dépositaire du calendrier.

(4) Pellat, *Dictons*, pp. 17-8, 30, 31 ; Motylinski, *Mansions*, p. ix.

par les oublis, la somme en est complexe, qui reste dans la mémoire des hommes (1).

Interprétation des durées et des dates. — Cela posé, nous pouvons résoudre une partie des incohérences qui se rencontrent dans les traditions concernant la durée des périodes en rapport avec une vieille ; il en est ainsi de la coexistence de deux séries de noms, de la différence d'une unité dans le compte des jours, enfin du nombre même des jours. Dans le premier cas, il faut d'abord remonter au texte coranique : le vent qui détruisit 'Âd dura sept nuits et huit jours. Par là suite, selon les auteurs ou les variantes orales, la période qui nous occupe a été dénombrée en nuits ou en jours (2). On a cité le plus souvent sept jours ou sept nuits, la faveur dont bénéficie le chiffre sept intervenant sans doute. Le compte en nuits s'explique facilement par l'usage musulman (3) : c'est avec le coucher du soleil que commence le cycle des vingt-quatre heures, et la nuit, qui en forme la première partie, donne son nom à cette division du temps ; toutefois les expressions où figure « jour » montrent qu'un comput par jour est aussi attesté. Quant à la tradition des huit jours, qui remonte également au Coran, elle est en quelque sorte le doublet de la tradition des sept nuits, les premiers encadrant les secondes. Je pense que, de façon analogue, il faut considérer les six jours du calendrier de Hoest comme une variante de la tradition des cinq jours. Mais pourquoi ce souci de préciser le chiffre des jours et celui des nuits ? L'interprétation laborieuse que donne le clerc des Chtouka cité ci-dessous montre que les dépositaires de ce dire en sont embarrassés autant que moi : « Quand furent accomplis vingt-quatre jours de février s'éleva sur la tribu de 'Âd un vent violent qui dura quatre jours de février et quatre de mars. Il commença par une journée et finit par une journée. C'est pourquoi l'on dit : les journées *iḥayyann* sont

(1) Berque, *Seksawa*, p. 130, 131 et n. 1 ; Brunot, *Introduction*, pp. 237-8. V. ci-dessus p. 35 et n. 2.

(2) V. ci-dessus p. 37 et n. 2 et 3. Destaing, *Fêtes et coutumes*, p. 244 n. 3, 245 n. 3, 245 n. 6. On trouve comme appellations : *ayyām* « jours », suivi de *l-ḥusūm*, *ṣ-ṣanābir*, *n-neḥs*, *l-ġerq*, *l-ɛaḏāb*, et *lyali* « nuits » (ou *tideggwatin* « soirées ») suivi de *ḥay(y)an*, *rāɛy*, *s-sūdān* et *lyali* ou *ayyām l-ɛadjūz*.

(3) Il se peut aussi qu'interviennent dans ces dénominations d'autres considérations, météorologiques (longueur et climat plus rude des nuits. Cf. la période des quarante nuits froides, vingt avant, vingt après le 1er janvier julien, période dont le rapport avec les *lyalī* de février-mars ne semble pas avoir été étudié ; références dans Marçais, *Takroûna*, pp. 370-1 ; v. aussi Destaing, *Fêtes et coutumes*, p. 246 et n. 5, et pp. 249 et suiv.), ou bien magiques (la nuit appartient aux djinns).

au nombre de huit et les soirées au nombre de sept ». Le nombre des jours entre lesquels s'intercalent les nuits est en effet supérieur d'une unité au nombre des nuits (1).

Quant au nombre lui-même, si les vertus de sept et de cinq (2) ont pu contribuer à le diffuser, et même à le fonder, on ne peut s'empêcher de penser qu'il est aussi dans la lignée des *anwā'*. Les confusions ne sont pas rares dans ce domaine. En effet « treize jours séparent deux *naw's*, mais si certains auteurs font durer treize jours la période appelée *naw'*, l'expérience montre bien que la situation météorologique n'est pas invariable pendant treize jours et c'est pourquoi la durée du *naw'* est assez considérablement réduite » et « varie de un à sept jours » (3).

Dans l'imbroglio des dates nous pouvons peut-être aussi trouver un fil conducteur : la vieille d'*Ennaïr*, la *ḫāgūza* se rattachent sans peine au début de l'année julienne. Le masque-vieille du carnaval peut se voir « à toutes les époques des années lunaire ou solaire », les grandes fêtes musulmanes ayant attiré les fêtes païennes préislamiques, ou bien telle fête saisonnière ayant capté les rites de telle autre ; mais du moment que l'usage a généralement prévalu de transférer le carnaval à l'*Achoura*, fête qui correspond au Nouvel-An musulman, il est clair qu'il perpétue une antique fête de renouvellement. Ceci du reste concorde avec ce que l'on observe chez les peuples riverains de la Méditerranée » (4). L'*isougouar* du Dra, sauf dans quelques bourgades où il a lieu à l'*Achoura* ou à l'*Aïd-el-*

(1) V. p. 61 n. 3, p. 62 n. 1, Destaing, *Fêtes et coutumes*, p. 244 et notes, et ci-dessous les textes Chtouka *(Documents marocains)*. Ce compte par nuits qui est ou fut celui de peuples fort divers (v. Couderc, *Le calendrier*, Paris, P. U. F., 1946, pp. 40 et 74) est aussi courant chez les ruraux que chez les citadins, chez les berbérophones que chez les arabophones au Maroc (pour le berbère v. Foucauld, *Dictionnaire...*, Paris, 1951, t. II, p. 517 s. v. *ehoḍ* « nuit », Laoust, *Mots et choses*, p. 186 n. 1, et les nombreuses expressions de temps composées de *iḍ* « nuit » dans les divers parlers berbères du Maroc ou d'ailleurs). L'existence du compte par jours à côté du compte par nuits dans la durée des périodes doit être toujours présente à l'esprit, à cause précisément des différences d'une unité qu'il peut amener. Pour le souci de précision des nombres, v. ci-dessous p. 69 n. 3.

(2) V. Doutté, *Magie*, pp. 184 et suiv. ; Biarnay, *Notes*, p. 153 ; Marçais, *Takroûna*, pp. 324, 338 (sur cinq) ; J.-N. Lambert, *Cultes septénaires en Afrique du Nord*, « *Actes du 79e Congrès national des sociétés savantes... Section d'archéologie*, Paris, 1957, p. 220 (sur sept) ; et surtout G. Germain, *Homère et la mystique des nombres*, Paris, P. U. F., 1954, pp. 61-82.

(3) Pellat, *Dictons*, p. 20 et n. 1. Quand il s'agit de la Vieille d'Aldébaran, le rapport avec un système à mansions va de soi. Dans le document, inachevé, de G. Boris, *Nefzaoua*, p. 211, il semble bien que le « mauvais temps de la chèvre » dont la durée est d'un seul jour soit plutôt à mettre en rapport avec les croyances ou les légendes relatives à la Vieille ou la chèvre et au jour d'emprunt qu'avec une constellation et une mansion.

(4) Laoust, *Feux*, pp. 68 ; 98-9 et *Mots et choses* p. 198.

kebir se célèbre presque partout « au mois de mai dont le cours est lié à celui d'une saison, à la moisson, au dépiquage. Cette époque (dans le Dra du moins) est appelée début de l'an ». La quête processionnelle à chaque foyer, le repas en commun au village, la nature des offrandes destinées à rendre vie aux champs et à « fixer les génies bienfaisants et chasser ceux qui sont maléfiques », le but de cette liturgie étant « que l'année soit bénie : le temps... propice, le fleuve empli par la crue, les dattes et orges... florissantes », tout ce rituel conduit par « une seule femme, déléguée par la communauté tout entière, prêtresse éphémère que sa caducité préserve des sortilèges » marque bien une inauguration d'année ; ce caractère d'introduction me semble, dans cette cérémonie, aussi important que le caractère purement agraire de « sanctification des champs » (1). Enfin les rites de pluie auxquels président si souvent de vieilles femmes trouvent place au printemps ou à l'automne, lorsque la sècheresse empêche d'entamer le cycle agricole, ou bien « à l'*Ennaïr* et à l'*Achoura* qui marquent l'un et l'autre le commencement d'une année nouvelle. Mais célébrées en ces circonstances, elles ont uniquement en vue d'appeler les bénédictions du ciel sur l'année nouvelle pour qu'elle soit pluvieuse (2) ».

« Seuils de saison ou d'année ». — Ainsi l'on retrouve, dans cet éparpillement de dates, soit un début d'année du comput julien ou du comput musulman, soit des débuts d'année d'autres systèmes, antérieurs ou régionaux, soit des commencements de période vitale comme c'est le cas pour le cycle agricole. Mais dès que l'on quitte le domaine de l'histoire et des écrits qui ont fixé pour la postérité des modes de mesure du temps,

(1) Dj. J.-Meunié, *Culte des saints*, pp. 371-2 ; 374 ; 376 et note. Pour l'importance du caractère inaugural de cette fête, on peut aussi considérer qu'elle glisse parfois à l'*Achoura*, autre début d'année. Si elle a lieu aussi quelquefois à l'*Aïd el-kebir*, cela provient peut-être d'une analogie — d'origine ou d'emprunt — avec la fête du même nom des Aït Atta, célébrée à l'*Aïd el-kebir*.

(2) Laoust, *Mots et choses*, pp. 207, 211 n. 1, 223. Pour un début d'année en automne, v. outre Henninger, déjà cité (pp. 402-3 pour l'Arabie préislamique) le cas de la Sardaigne, souvent proche de l'Afrique, où septembre s'appelle *cabidanni* (c'est-à-dire *capo d'anno*) ; v. M. L. Wagner, *Il nome sardo del mese di giugno*, dans « Archiv für das Studium der neueren Sprachen », t. CXC, 1953-1954, pp. 286-7. Dans ce début d'année M. G. Bonfante, *Tracce del calendario ebraico in Sardegna*, « Word », vol. 5, 1949, pp. 171-5, verrait, plutôt qu'un souvenir de temps pré- ou protohistoriques, un souvenir de colonies juives (v. dans Henninger, p. 415 et n. 115 la discussion sur les deux débuts d'année hébraïques). Pour les Berbères et le Maroc plus particulièrement v. F. Benoît, *Survivances*, qui indique que la fête dite de « la nuit de l'erreur », liée à un début d'année, a souvent lieu en automne et insiste sur l'importance religieuse des dates de mai et de septembre-octobre, en rapport avec le lever et le coucher des Pléiades, c'est-à-dire avec un système à mansions.

il est difficile d'être affirmatif sur ces sujets. Et il faut pour l'Afrique conclure comme M. Dumézil pour l'Europe ; « l'année est à la fois quelque chose de naturel par sa durée et d'artificiel par son cadre et les calendriers de notre Europe ont connu trop de révolutions pour qu'on ose prétendre, dans l'enchevêtrement des faits populaires modernes, faire la juste part des divers héritages. En particulier pour ce qui concerne les sectionnements du temps, les « débuts » et « fins » d'année antérieurs à l'adoption du calendrier romain chrétien, on en est réduit aux plus fragiles hypothèses. On n'est même pas sûr que les notions de « calendrier », de « premier de l'an » aient un sens quand on remonte si haut ». Force nous sera donc dans bien des cas de nous en tenir à la notion de « moment du temps, de seuil de saison particulièrement important pour la vie économique, religieuse et politique de la société » (1).

C'est ainsi sans doute qu'il faut interpréter la mansion d'Aldébaran du conte seksiwi : le froid s'attarde en ce pays dont l'altitude s'étage entre 1.500 et 2.500 mètres. Et pour des éleveurs, il importe de savoir quand commencera la belle saison qui permet de tondre sans risque les moutons. Peut-être faut-il également chercher dans ce sens la raison de la date du 31 janvier qui est assignée au Jour de la vieille dans certaines tribus. Nous avons vu que cette date semble propre à l'Afrique ; plus exactement elle est attestée par des documents du Maroc, de Kabylie et de Djidjelli (2). Certaines appellations montrent un rapport avec la légende des Jours d'emprunt ; mais dans nombre de tribus du Moyen Atlas, la Vieille est associée à la dernière période de froid de l'hiver, ou de l'année sans qu'il soit question d'emprunt. La plupart des tribus qui fixent la *tamġart* au 31 janvier fêtent un mois plus tôt l'*Ennaïr* julien, avec ou sans croyance au passage d'une vieille, et connaissent également fin février-début mars les jours *iḥayyann* avec, éventuellement, d'autres légendes ou croyances que celle de la Vieille. Chacune de ces trois périodes fixe des rites carac-

(1) Dumézil, *Centaures*, pp. 4-5 ; 110 et n. 1 ; 166 ; Henninger, *Fêtes de printemps*, pp. 402-3 et n. 55-6. De nombreux moments du cycle solaire sont également aptes à fournir un début d'année : solstices et équinoxes par exemple, ou bien, plus ou moins liés à ces données astronomiques, des conditions météorologiques importantes comme la saison des pluies, ou des conditions agricoles. Chaque société choisit selon ses exigences.

(2) V. ci-dessus, p. 30 n. 6, 7 et p. 63 n. 1. Moyen Atlas, « jour de la vieille » (A. Sadden) et, plus fréquemment « vieille » (Beraber en général) ; « jour de la chèvre » (Ntifa). Au Sud des Ntifa, les seules mentions sont, pour les Demsira, d'un jour du début de février, et, chez les Chtouka d'un jour de la fin de janvier (v. *Documents marocains*).

téristiques d'un changement d'année ou de saison : cette dispersion, ces confusions n'ont rien qui puisse étonner ([1]). Quoi qu'il en soit, la *lamġart* apparaît bien comme un « seuil de saison particulièrement important ». C'est le passage de la vieille dans la nuit du 31 janvier julien au 1er février qui « marque la fin de l'hiver » et le retour des transhumants (Beni Mguild et Beni Mtir), ou la sortie des troupeaux au pâturage (c'est le sens de la légende des jours d'emprunt), ou bien le moment des semailles (Aït Seghrouchen) ([2]). Sans nul doute, cette date est un signal dans la vie de certains pasteurs et de certains sédentarisés du Moyen Atlas. On la trouvera peut-être bien précoce pour cette contrée montagneuse aux hivers prolongés : on pourrait penser que dans ce Maroc qui a vu tant de poussées de tribus vers le Nord, elle est un souvenir de la douceur de climat du Sud. Rien ou presque, malheureusement, dans les documents recueillis au Sud des Ntifa, ne permet de faire sur ce point une comparaison fructueuse. En outre il faudrait expliquer pourquoi la date est la même en Kabylie, à Djidjelli, et dans le Sud tunisien (Nefzaoua). Je me contenterai de la mettre en rapport avec cet autre fait marocain, et peut-être africain : « les mois du printemps sont février, mars, avril ». En dire plus me semblerait téméraire ([3]).

(1) V. ci-dessus p. 59 et n. 1. Il en est ainsi chez les A. Seghrouchen. Destaing, *A. Seghrouchen*, pp. lviii, 215, 378-9 ; chez les Jbala, Lévi-Provençal, *Ouargha*, p. 199, p. 151. Pour la plupart des tribus, nous ne possédons pas d'enquête systématique sur ce sujet, mais des références qu'on n'est pas toujours sûr de pouvoir regrouper pour un endroit donné. V., à propos d'*Ennaïr*, Laoust, *Mots et choses*, p. 195 n. 2 ; *Ntifa*, p. 314 et Westermarck, *Ritual*, pp. 161 et suiv. Quand ce n'est pas la vieille qui est associée à *ḥayyan*, c'est souvent le nègre affranchi *Ḥayan* qui voulut épouser la fille de son ancien maître et mourut puni de son impudence (Bourrilly, *Ethnographie*, pp. 117-8 ; Westermarck, *Ritual*, pp. 174-5 ; Lévi-Provençal, *Pratiques agricoles*, p. 93). Ce peut être aussi des personnages appartenant à d'autres cycles de contes, comme les sept frères de Tlemcen (Destaing, *Fêtes et coutumes*, p. 247 n. 1).

(2) Laoust, *Feux*, p. 97 n. 4 ; Destaing, *Seghrouchen*, p. 378.

(3) Laoust, *Mots et choses*, p. 186 n. 2. Cf. Léon l'Africain, *Description de l'Afrique :* « Les trois mois de printemps sont relativement tempérés. Le printemps commence le 15 février et finit le 18 mai... » (éd. Épaulard, p. 55), mais pour le même passage on a aussi : « et commence la primevère le quatrième de février, puis finit le dix-huitième de may » (éd. Scheffer, p. 104). Dans l'attente de l'édition critique qui se prépare, je ne sais comment interpréter cette différence de dates. Il faut certainement rattacher à cette série de moments importants de l'année en rapport avec une vieille le nom ouolof du premier mois de l'année (hypothèse déjà formulée dans Monteil, *Soudan*, p. 283 n. 2), qui offre la forme berbère de *tamkharet*. Il faut également y inclure pour la Mauritanie, le nom berbère du premier mois de l'année, inséré dans le système lunaire musulman, *təmġart'* et son homonyme arabe *šiḥa :* ils sont donnés comme équivalents de l'arabe *moḥarrem*. Quant aux *uṣṣan tumġarənʰ*, qui vont du 28 février au 4 mars et que M. Nicolas traduit par « les journées vieilles », ils me semblent recouvrir des « journées des vieilles » (F. Nicolas, *Mauritanie*, pp. 128, 130).

Les iḥayyann. — Venons en maintenant à cette période de fin février-début mars que l'Orient musulman appelle le plus souvent *ayyām al-ɛadjūz* « Jours de la vieille », et que le Maroc connaît sous cette même dénomination dans la tradition écrite, mais sous le nom de *ḥayyan-iḥayyann* ou de *ḥusūm* dans tout le pays ; souvent, dans le Nord ou le Moyen Atlas, ce temps de l'année est associé à la légende des Jours d'emprunt, l'un des jours étant nommé « Jour de la vieille » ou « de la chèvre », ou bien « la Vieille ». Notons tout d'abord qu'on a éprouvé le besoin de faire remonter la tradition de *ḥayyan* au *ḥusūm* — non daté — du Coran ([1]). Cela seul suffirait à attirer l'attention sur cette période ; mais bien d'autres traits concourent à montrer qu'elle est sacrée : la peur y règne ; c'est au moment de la Sâbɛa qu'arrivera « le jour de la Destruction... chaque année quand arrive la Sàbɛa nous disons : « cette fois nous allons être détruits ». Cette peur n'a pas sa source dans les menaces de punition du Coran ; elle est bien plus ancienne ; c'est le sentiment de gens qui savent — ou qui ont su — que leurs actes, à cette époque-là, risquent de faire lever contre eux des forces mauvaises. Celui qui ne montre point de respect de ces forces est puni : c'est, je crois, le sens du châtiment dans les légendes de la vieille qui sort malgré les avis autorisés, du nègre Ḥayan, des sept frères de Tlemcen, ou des imprudents de Figuig, de Tiaret et de Nedroma. Les variantes dans les appellations des sept jours en témoignent aussi : « nuits noires », « jours de mauvais augure », « époque néfaste » ([2]). On peut à cela rattacher d'autres données : la date de cette période, dans certaines tribus, doit rester inconnue, ou l'on doit la proclamer finie alors qu'elle commence ([3]) ; en outre « un enfant conçu ou venu au monde pendant la période néfaste de *hassam* (qui va du 24 février au 4 mars) est malheureux

(1) V. ci-dessus pp. 35-37 et notes, en particulier n. 3 p. 36. Cf. aussi des tentatives d'explication de type rationaliste de certains commentateurs arabes par l'intensité du froid au Soudan ou le déclin de l'hiver (Destaing, *Fêtes et coutumes*, p. 245 n. 3, Lane, *Lexicon* et ci-dessus p. 48.

(2) Destaing, *Fêtes et coutumes*, p. 247 et n. 1, et ci-dessus p. 34 n. 6 et p. 37 n. 5, Pour les *lyali s-sūd, ayyām n-neḥs*, v. Destaing, *Fêtes et coutumes*, p. 246 n. 5, 244 n. 3, 248 n. 1 (cf. Dozy, *Supplément*, II, p. 645) et Destaing, *Seghrouchen*, pp. 378-9.

(3) Ainsi chez les Beni Snous (Destaing, *Fêtes et coutumes*, p. 248 n. 1, avec des interprétations diverses ; même nécessité pour la période de *ḥaguz* (Destaing, *Seghrouchen*, p. 378 § f) et ce commentaire que j'ai entendu (d'un Seghroucheni d'Imouzer) : « il ne faut pas fixer de façon précise la nuit de *ḥaguz*, sinon les femmes en profitent pour pratiquer la magie ». V. aussi pour les *lyali ḥayyan*, Laoust, *Mots et choses*, p. 195, texte non traduit : « il y a dans cette période un moment prédominant ; celui qui le connaît [s'arrange alors pour ne pas avoir à irriguer] ». Le souci contraire de bien circonscrire cette période en la datant de façon très précise s'explique peut-être par des raisons analogues.

toute sa vie [1] ». Des rites viennent s'ajouter à ces croyances : distribution d'aumônes, pratiques de divination concernant le temps qu'il fera et la prospérité agricole des mois à venir. Comme le 31 janvier et plus que le 31 janvier cette période est importante pour la vie du pays : il faut se méfier de ce temps où le lait des chèvres tarit, où l'irrigation peut être néfaste ; mais le froid, après une recrudescence, va finir : on pourra savoir combien de jeunes bêtes survivront, on pourra faire sortir les troupeaux, voilà le renouveau, voilà les jours « qui font vivre le monde ». Peut-être subsiste-t-il aussi des traces de rites d'extinction du feu [2]. Les faits et les croyances recensés ci-dessus se retrouvent pour une bonne part à l'*Ennaïr* et se rattachent indiscutablement à une période d'inauguration.

Le thème de l'emprunt. — C'est manifestement à la fin de février, bien que le jour emprunté soit parfois attribué à janvier, qu'il faut aussi rapporter le thème de l'emprunt. On l'a depuis longtemps expliqué en fonction du calendrier romain, et plutôt, semble-t-il, du calendrier julien, où février, avec ses vingt-huit jours à côté de mois de trente et de trente-et-un jours, avec son vingt-quatrième jour doublé tous les quatre ans, se présente comme anormal et, de ce fait, « éminemment propre aux tendances mythologiques de l'esprit populaire ». Mais la fin de février — plus précisément les cinq derniers jours avaient, dès avant la réforme de César, la faculté d'être détachables dans le système à mois intercalaire [3]. Sans doute faudrait-il, à propos de cette heptade de fin février-début mars se demander, comme on l'a fait pour les Douze jours européens, si elle ne recouvrirait pas les jours intercalaires d'un système ancien. Une première exploration montre que le sens de *ḥusūm*, hapax du Coran, est loin d'être clair, à en juger par la diversité des gloses et des traductions. Une recherche

(1) Bourrilly, *Ethnographie*, p. 83 ; Laoust, *Mots et choses*, pp. 196-7 (note), *Feux*, p. 152, d'après Lieutenant Jean, *Les Touaregs de l'Aïr :* « une coutume veut que les garçons nés dans la nuit de moharrem s'appellent tous Bianou ». Cf. Dumézil, *Centaures*, p. 259.

(2) Destaing, *Fêtes et coutumes*, p. 247 (aumônes) ; p. 248, augures, cf. Destaing, *Seghrouchen*, p. 378-9, et ci-dessous documents Ahl Mader et A. Sadden ; prévisions (temps et récoltes), v. documents Ahl Mader et Chtouka, Lévi-Provençal, *Pratiques agricoles*, p. 93, Destaing, *Fêtes...*, p. 246 et n. 1 et 4 ; et ci-dessus p. 34 n. 6 ; pour le feu, v. Destaing, *Fêtes...*, p. 245 n. 1 ; cf. Laoust, *Mots et choses*, p. 52 et p. 198 n. 2, sur les pratiques augurales d'*Ennaïr* et Doutté, *Magie*, p. 530. V. d'autres références p. 45 n. 2.

(3) Couderc, *Le calendrier...*, pp. 26-7, 48 ; Dumézil, *Centaures*, pp. 39, 204 et notes ; Ernout et Meillet, *Dictionnaire*, s. v. *februus ;* Lévi-Provençal, *Ouargha*, p. 151. V. ci-dessus p. 30 n. 2-5 et p. 59. On a des traces d'un système préislamique à mois intercalaire (*Coran*, s. 9, v. 36-7) ; il peut y avoir eu un autre système à jours intercalaires, comme chez les Latins ou les Iraniens.

lexicologique faite par un arabisant — à supposer qu'elle soit possible — nous apporterait peut-être quelque lumière. Je ne peux m'y aventurer et me bornerai à des conclusions plus modestes (1). Quand il s'agit de folklore, il est rarement permis de situer les faits dans le temps : la diffusion du thème de l'emprunt semble bien liée à celle du calendrier romain, mais l'on ne saurait dire si c'est du calendrier julien qu'il s'agit ou d'un calendrier antérieur. On peut se demander encore si ce thème de l'emprunt, indissociable de la fin d'année romaine ne s'est pas agrégé facilement, en Afrique du Nord, à la légende de la vieille telle que nous l'avons analysée plus haut parce que cette dernière était elle aussi liée à un seuil de l'année. Rapprochons encore de ces observations le fait que dans le Sud du Maroc le 1er mars est également un début de l'année, sans même nous demander s'il y a entre ces données africaines et romaines un rapport autre que fortuit (2).

Les Jours de la vieille. — Qu'il me soit encore permis d'avancer, non pas une hypothèse, mais une suggestion de recherche. R. Basset écrit, à propos des noms arabes des Jours de la vieille que certains d'entre eux s'expliquent sans doute par des légendes qu'il serait curieux de retrouver. Ces noms n'étaient visiblement plus compris à une époque déjà ancienne et il y a certainement, dans leur transmission, des erreurs dues soit à de mauvaises graphies soit à des tentatives d'interprétation. Pourtant les auteurs anciens montrent un accord remarquable à leur sujet (3). Constatons qu'ils sont attribués à un poète sur le nom de qui l'on discute, et que la liste de leurs noms se présente comme une chaîne verbale à assonances, analogue à certaines formules mnémotechniques (4). Leurs

(1) V. Lane, *Lexicon*, s. v., et Dumézil, *Centaures*, p. 38.

(2) Laoust, *Ntifa*, p. 315. D'autres questions se posent à propos des *lyali iḥayyann*, auxquelles je ne saurais répondre : ainsi leur rapport avec les quarante *lyali* du cœur de l'hiver, qui encadrent le 1er janvier julien (W. Marçais, *Takroûna*, p. 371) et avec les périodes de *neṭḥ* (23 mars-4 avril) et de *nîsan* (27 avril-3 mai) qui offrent des analogies avec *ḥayyan* (v. Destaing, *Fêtes et coutumes*, p. 250 et Laoust, *Mots et choses*, p. 187 n. 1, entre autres références). Je remercie tout particulièrement M. J. Lecerf de ses nombreuses indications, qui m'ont aidée à voir un peu plus clair dans le complexe problème des calendriers.

(3) V. R. Basset, *Jours d'emprunt*, p. 152 et n. 5. Les noms donnés par les auteurs anciens sont les suivants : *aṣ-ṣinn*, *aṣ-ṣinnabr*, *al-wabr*, *al-āmir*, *al-mu'tamir*, *al-muεallil*, *muṭfī' al-ǧamr* (var. *mukfī' aẓ-ẓaεn*) ; dans Sūsi l-Marġītī, *Mumliε*, , p. 51, on lit *ṣirr* au lieu de *ṣinn*, de même qu'on trouve une leçon *wabn* au lieu de *wabr*. Dans ces deux cas, on peut être en présence d'erreurs de copie. La variante, dans le cas du dernier jour nommé, pourrait venir, quelle que soit celle des deux leçons qui est antérieure à l'autre, d'un essai d'interprétation ou d'adaptation à des conditions locales.

(4) V. Lane, *Lexicon*, p. 1961. Pour des jeux d'assonances, fréquents dans les almanachs et les dictons saisonniers, ou des poèmes mnémotechniques sur le calendrier, v. Berque, *Seksawa*,

significations possibles sont variées et déconcertantes : ainsi en est-il notamment de *ṣinn* qui peut être le « panier à couvercle où l'on met le pain », ou bien « l'urine d'un animal » allant du félin au chameau en passant par un carnassier, ou bien certains emplâtres utilisés en médecine. Si ces noms sont sans rapports entre eux, ils sont également sans rapport apparent avec la dénomination d'ensemble des Jours de la vieille. Retenons toutefois que leur date, sur laquelle l'accord des traditions écrites et orales est presque unanime, peut correspondre à un seuil de saison ou d'année. Si l'on songe que les jours de liquidation et d'inauguration d'année sont, en des pays de civilisations très différentes, nommés d'après les masques ou les rites qui les caractérisent, on peut se demander si un philologue averti ne tirerait pas des textes arabes qui mentionnent ces noms plus que ce que nous connaissons jusqu'à maintenant (1).

Quoi qu'il en soit de ces problèmes, nous pouvons conclure que les diverses périodes auxquelles est liée une Vieille au Maroc — *Ennaïr*, fêtes de carnaval, certaines époques de mauvais temps, certaines fêtes agraires — sont des seuils de saison ou d'année.

Vieilles et Vieille. Leurs caractères.

Vieille, temps, nature, monde des esprits. — J'essaierai maintenant de dégager quelques caractères importants de la ou des vieilles, là où elles apparaissent. On peut tout d'abord faire ressortir la qualité météorologique

pp. 131 et suiv., Tresse, *Dictons*, p. 39 ; Lévi-Provençal, *Pratiques agricoles*, p. 85, Pellat, *Dictons rimés...* ; ci-dessous le dicton des Chtouka. Cf. sur l'importance des poèmes didactiques, Renaud, *Sciences exactes*, p. 79.

(1) Cf. Dumézil, *Centaures*, p. 37 : dans les pays slaves, chacun des Douze jours porte « en devise, dans la tradition populaire, le nom d'un animal spécial », le plus souvent représenté en marche. Ces animaux se retrouvent comme masques du carnaval de fin ou de début d'année. Cf. pp. 50-1 des faits comparables dans le carnaval chinois de fin d'année. Pour des noms marocains de fêtes rappelant des rites, v. entre autres exemples Dj. J.-Meunié, *Culte des saints*, p. 373 : « le deuxième jour [de la fête] celui où l'on mange la tête [des bêtes sacrifiées est] appelé pour cette raison *bou oukhsasene* (celui des crânes) ». C'est l'absence de contexte de vocabulaire et de civilisation autour des noms anciens des Jours de la vieille qui rend difficile toute recherche les concernant. Il serait intéressant, en retrouvant les sources non précisées du passage ci-dessous de J.-J. Marcel, de voir si cette mise en rapport de l'un des Jours de la vieille avec le premier mois de l'année a quelque fondement : « Chez les Arabes de la plus haute antiquité, ce mois [moharrem] était appelé Moutemer موتمر suivant Noueyry, ou Tâboud تابود suivant Massoudy ». L'usage de ces noms antiques aurait été aboli par le trisaïeul de Mahomet, qui les aurait remplacés par les noms actuels. V. J. J. Marcel, *Annuaire*, p. 17.

du personnage. Les légendes des textes anciens et les légendes actuelles en témoignent, qui nous montrent la vieille subissant jusqu'à en périr le mauvais temps, souvent après l'avoir déchaîné elle-même (1). A ces considérations sur le temps-climat doivent s'en ajouter d'autres sur le temps-durée : la Vieille — *ḥāğūza*, Vieille d'*Ennaïr*, masque-vieille, Jours de la vieille — est mise en rapport avec des périodes d'inauguration qui préfigurent le temps à venir ; de même dans les rituels de seuil de saison ou d'année, c'est très souvent une vieille femme qui est chargée d'accomplir les invocations destinées à engager dans la voie de la prospérité les mois à venir ou bien à assurer la continuité des ans (2). Dans les vieilles qui hantent les monts, les rivières ou les arbres sacrés, nous verrons plutôt des génies de la nature. Il faut sans doute rattacher en partie à cet aspect naturiste la qualité de bergère que prend la vieille dans nombre de récits, peut-être dans la mesure où la bergère est liée à la terre et à ses transformations saisonnières (3). Enfin la vieille a partie liée avec l'autre monde, celui où se meuvent les esprits ; la Vieille d'*Ennaïr* ou ses variantes sont elles-mêmes des démons et le masque de carnaval en est une figuration rituelle. Démons par leurs actes qui troublent les humains, ou par leur possibilité d'agir sur les autres démons. Ce peut être notamment un des

(1) V. ci-dessus pp. 32-38. Je ne sais si l'on doit rattacher à ce groupe de légendes celle de la vieille qui vendit sa vache (*Documents marocains*, Demsira) ; ce récit apparaît du reste comme incomplet ou mal compris sous la forme que j'ai recueillie chez les Demsira, ce qui tenait peut-être aux informateurs. Mais il faut à coup sûr noter ce détail de la variante des A. Ouaraïn relevée par Laoust (*Feux*, p. 97 n. 4) : « la *tamġart* habitait jadis la plaine où elle menait paître ses brebis. Ne pouvant supporter la chaleur qu'il y faisait, elle s'installa au sommet du Djebel Moussa ou Salah... ».

(2) V. ci-dessus pp. 69-70 et n. 2. Entre autres exemplesv. les rites agraires et rites de pluie, pp.54-6 ; certains rites de changement du foyer à l'*Ennaïr* ou l'*Achoura*, qui, il est vrai, sont plutôt l'apanage des femmes que des vieilles femmes, et la formule dite, la première nuit de l'an au Tlit, par la vieille femme chargée d'allumer le feu de joie et de le franchir la première : « que je saute le *bennaiou* [feu de joie] cette année et l'an prochain et l'an d'après et ainsi de suite autant que l'a sauté Madame Fatima, fille du Prophète ! » (Laoust, *Cours... Sous... Haut et Anti-Atlas*, Paris, 2e éd., 1936, p. 269) ; cf. la vieille devineresse de Qazwīnī et le rôle de la Vieille d'*Ennaïr*, qui veille à la bonne exécution des rites alimentaires destinés à assurer la vie de toute une année, fait capital dans un pays où le sort des récoltes est souvent incertain.

(3) V. ci-dessus pp. 43, 44. Ce thème de la bergère est encore à interpréter en fonction du sacré. V. ce qu'en dit M. Berque, dans *Seksawa*, p. 296, à propos de la légende de Lalla Aziza : « Quant au berger ou à la bergère, son caractère emprunt de l'ambiguïté du sacré, faste ou néfaste, objet d'horreur ou de vénération — est un thème universel et notamment maghrébin et musulman ». On peut rapprocher de cette remarque celle de Laoust, *Contes berbères...*, t. II, p. 294 n. 2 : « c'est le sort d'un nombre considérable de saints berbères d'avoir inauguré leur carrière en qualité de berger ; c'est dans l'accroissement du troupeau que se révèle leur baraka... ». Cf. peut-être aussi la divinité des troupeaux Lalla Menni dans Basset, *Ammon*, pp. 5-6 et n. 1, avec référence à Westermarck.

rôles du masque-vieille dans les fêtes de carnaval ; il serait là pour écarter les forces mauvaises qui se manifestent tout particulièrement aux fins et aux débuts d'année (1). La vocation des vieilles femmes à chasser les démons dans de nombreux rites est un fait du même ordre que les précédents (2).

La vieille est-elle un génie du temps ? — Ces caractères en d'autres lieux sont reconnus pour être ceux de génies du temps, génies complexes, car « les derniers jours de l'année ne juxtaposent pas leurs notions et leurs êtres, ils les composent ». Ils sont « régents du temps » qu'ils préfigurent, génies de la nature qui « vivent dans les bois, sur les montagnes et gardent les trésors de la nature » ; « les mythes ou rites auxquels ils président ou participent... sont du type ordinaire des mythes et rites d'hiver ou de fin d'hiver tels que l'Europe les connaît encore (3) ». Il n'est pas question de transposer purement et simplement à notre domaine africain des conclusions qui sortent d'une minutieuse comparaison de faits indo-européens. Mais il n'est pas interdit de chercher à interpréter les complexes données marocaines qui concernent des vieilles, en s'inspirant d'une méthode éprouvée. Entre autres raisons, l'analogie entre carnavals maghrébins et carnavals européens me conduit *mutatis mutandis* à faire à l'intérieur du folklore marocain de la Vieille cette tentative de mise en ordre. La présence de la Vieille au côté des masques-animaux, dont le symbolisme temporel a été établi pour des civilisations très différentes et qui, au Maroc, offrent le même caractère, me confirme dans cet essai (4).

(1) L'autre rôle, qui paraît actuellement essentiel et a pu finir par oblitérer tout autre aspect, étant de participer à la licence sexuelle qui marque les fêtes de fin et de début d'année (Laoust, *Feux*, p. 109 ; Dumézil, *Centaures*, p. 259). Pour ce rôle de chasse aux démons de la vieille et des masques-animaux qui l'accompagnent v. Rohlfs, *Anniculae*, p. 46. V. ci-dessus pp. 50-1 et n. 10.

(2) Il faut noter ici l'ambivalence, propre au sacré, des démons-vieilles : génie dangereux susceptible d'attirer le mauvais temps, d'ouvrir le ventre de ceux qui ne sont pas rassasiés — c'est-à-dire de châtier ceux qui ne respectent pas le rituel, — de menacer la tranquillité des humains (vieilles des lieux dangereux), mais aussi de capter les forces bénéfiques et d'écarter les mauvaises, d'assurer la sécurité alimentaire de l'année, ou d'aider les héros d'aventures à parer aux dangers qui les guettent. On peut se demander si ces vieilles-démons ou maîtresse de démons n'ont rien à voir avec les mères de génies, qui habitent les grottes où l'on vient pour se guérir, notamment quand on est possédé des démons, ou pour chercher l'inspiration poétique, c'est-à-dire pour être possédé d'un démon. C'est souvent la mère du génie qui introduit les humains dans le monde des esprits, et il arrive qu'on la représente sous les traits d'une vieille. Il peut s'agir d'une confusion secondaire de deux types distincts à l'origine. V. Basset (Henri), *Le culte des grottes au Maroc*, Alger, 1920, p. 68 (cf. Basset, *Essai*, p. 330) ; Renisio, *Étude sur les dialectes berbères des Beni Iznassen...*, Paris, 1932, p. 248 ; Doutté, *En tribu*, Paris, 1914, pp. 274 et suiv.

(3) Dumézil, *Centaures*, pp. 211, 257 et suiv., 132, 40

(4) Dumézil, *Centaures*, pp. 25, 37 ; Laoust, *Feux*, p. 105 ; *Ntifa*, p. 329. Le Vieux, compagnon de la Vieille, dans les cortèges de Carnaval, est interchangeable avec des masques-animaux :

Je n'irai pas jusqu'à dire que notre Vieille est un génie du temps. En effet cette affirmation recouvre deux postulats : 1° Il y a un lien entre les diverses manifestations d'une vieille au Maroc ; 2° Il existe un génie-vieille, un type divin à forme de vieille, dont les données folkloriques groupées ci-dessus montrent les divers avatars. On peut difficilement parler d'un véritable « type divin », on ne peut pas non plus parler d'un mythe ni d'un cycle de la Vieille. Les choses sont plus confuses : on trouve une Vieille associée à des croyances et à des rites divers, vieille-démon ou vieille femme célébrant des rites dont l'antiquité ne fait aucun doute. La conscience populaire, quand il est question de la Vieille d'*Ennaïr*, ou de la Vieille des jours de mauvais temps, ou de la Vieille qui hante tel, ou tel lieu n'établit pas de lien organisé entre ces différentes vieilles. Si elle le faisait, nous serions en présence d'un véritable type divin. Or nous ignorons s'il y a eu un panthéon berbère, s'il y a eu une littérature proprement mythique. Rien dans la *Mata* des champs rifains ou dans la *Talgonja* des rites de pluie ne permet d'affirmer qu'elles descendent de quelque déesse semblable à celles des religions romaine et carthaginoise. Faut-il dire avec H. Basset que les Berbères « n'ont pas su dégager des actes de magie imitative... un dieu, une déesse, un héros qui ait réellement sa personnalité bien définie, sa légende », qu'ils n'ont pas eu l'imagination créatrice nécessaire, ou bien faut-il voir là un préjugé dû à l'éparpillement, à l'insuffisance de notre documentation ? Je ne saurais trancher la question (1).

Mais l'analyse qui sépare l'un de l'autre les divers caractères du personnage et qui en isole et dépersonnalise les traits ne doit pas faire oublier la réalité. Il existe une confusion de fait, déjà signalée par E. Laoust,

c'est ainsi que la Vieille peut être la compagne du lion. Pour des différences entre les manifestations de la Vieille en Afrique et en Europe, v. notamment ci-dessus pp 40, 48-9, 54-6 : la *taslit* et l'*ogresse* apparaissent au Maroc là où en Europe apparaît très souvent une vieille. On ne trouve pas non plus au Maroc — dans les documents que j'ai explorés, du moins — de rapports entre la Vieille et le monde des morts, alors que les masques-génies du temps européens sont souvent aussi génies du monde des morts. Au Maroc c'est encore la *taslit* ou bien *la mule* — elle-même susceptible d'être un masque de carnaval — qui est associée sinon au monde des morts au moins aux tombeaux (Laoust, *Ntifa*, p. 311 ; *Feux*, pp. 113-4 ; Jordan, *Textes berbères. Dialecte tachelhait*, Rabat, 1935, p. 104). Ce rapport entre un masque-démon de carnaval et le monde des morts ne semble toutefois pas inconnu à l'Afrique ; outre la mule déjà citée, Bou Afif, marabout des Beni Wassif de Kabylie, gardien d'un olivier, exorciseur de possédés est, chez les Beni Yenni voisins un travesti du carnaval d'*Achoura*, et les habitants du pays prétendent que Bou Afif serait l'ange de la mort (Laoust, *Feux*, p. 94). Mais pour le Maroc je ne peux citer rien de tel pour la Vieille.

(1) Laoust, *Mots et choses*, pp. 228, 330 ; H. Basset, *Essai*, p. 304 ; H. Basset, *Les influences puniques chez les Berbères*, « Revue Africaine », t. LXII, p. 1921, pp. 364-5.

entre la Vieille d'*Ennaïr* et la Vieille des jours d'emprunt. Trois dates dans les tribus du Moyen Atlas sont susceptibles d'être mises en rapport avec une vieille : début de janvier, début de février, début de mars, avec des variantes de tribu à tribu. Mais même lorsque l'on nomme différemment la *ḥāgūza* de la première nuit de janvier et la *lamġarl* de février ou de mars, il y a identité formelle des deux démons, et des glissements de rites ou de croyances s'opèrent de l'un à l'autre (1).

La légende de la Vieille d'Aɛḷḷa. — Il existe également au moins une légende dans laquelle je pense retrouver, groupés autour d'une vieille, les éléments d'un mythe : c'est l'histoire de la Vieille d'Aɛḷḷa (2). Sous le vernis d'Islam que constituent la qualité de sainte femme supportant patiemment ses épreuves, la demande de prière à la Mekke, le nom surtout, orthodoxe s'il en fut, de Fatima fille de Mohammed, et le pouvoir d'intercession auprès de Dieu, le sacré néanmoins se fait jour : si le nom qui lui est officiellement reconnu la met à l'ombre du prophète, les gens l'appellent communément *tafeqqirl n-waɛḷḷa* « la Vieille d'Aɛḷḷa » ou la *tagurramt* « la sainte », avec tout ce que ces deux termes comportent de divin, mais aussi de démoniaque (3). La légende est rattachée au sol de la tribu par un double toponyme : « le Chemin de la Vieille » mène au « Rocher de la Vieille », près de l'emplacement de la foire pèlerinage : or on sait que les rochers abritent bien souvent des esprits ; la faculté de déplacement à longue distance « sans âne, sans mulet, sans navire » ressortit également au surnaturel : elle est attestée deux fois, par l'écart entre le pâturage et la bergerie et par le voyage à la Mekke, ce doublet étant une preuve de plus que la légende est ancienne, mais remaniée à la mode islamique ; enfin il se trouve que notre Vieille est aussi bergère, ce qui nous rappelle les autres

(1) V. ci-dessus pp. 59 n. 4, 63 n. 2, 68 n. 1 ; Laoust, *Feux*, p. 97 n. 4 : « Il est possible que *ɛaguza ennair* se confonde avec le personnage bien connu de la légende des jours d'emprunt. Chez les Aïth Ndhir la Vieille porte le nom berbère de *lamġarl*. Elle apparaît dans la nuit du 31 janvier julien au 1er février et non du Premier de l'An ; son passage marque la fin de l'hiver... Les Berabers racontent que cette Vieille avait un veau... » suit la légende des jours d'emprunt. Cf. H. Basset, *Essai*, p. 301.

(2) V. ci-dessous, *Documents*, Chtouka. Je n'ai recueilli qu'une version de cette légende et n'en ai pas rencontré d'autre au cours de mes dépouillements. Une indication d'un habitant d'une autre région du Sud marocain me donne à penser qu'il en existe peut-être une variante ; malheureusement je n'ai pu l'obtenir. Il m'est ainsi difficile dans certains cas de déterminer s'il s'agit d'un détail sans importance ou d'un élément significatif.

(3) V. n. 1 p. 59. A l'islamisation du récit, il faut ajouter, autre processus bien connu d'évolution des légendes, son intégration dans l'histoire ; la légende est datée : la Vieille vivait il y a quatre cents ans.

récits sur le thème de la vieille-bergère et nous reporte au sacré (1). Quant aux éclairs qui accompagnent sa mort, j'y verrais plutôt un signe païen que la marque de Dieu et croirais volontiers que c'est le génie naturiste sous-jacent à Lalla Fatima qui les a attirés, à moins qu'ils ne commémorent quelque rite du feu (2).

Un autre point notable de cette légende, c'est le rocher aux augures : il avoisine le lieu de la foire-pèlerinage, et la vieille femme d'Aɛḷḷa dit-on, venait jadis s'y asseoir. Je ne discuterai pas des rites de lapidation ; je retiendrai seulement le fait qu'ici le jet de pierre a une valeur augurale et qu'il influe sur le destin de l'homme qui l'accomplit. Cette pratique n'est pas isolée. On peut citer entre autres exemples, la coutume analogue liée au sanctuaire de Sidi Laḥsen l-Ḥaṣani des Guedmioua, près d'Amizmiz, et le chêne à la branche fendue dans laquelle on essaie de lancer un caillou pour savoir si l'on se mariera (3). Il faut aussi rapprocher de ce passage de notre récit un proverbe de l'Ahaggar : « Qu'on ne lance pas de pierre contre le rocher de [Caillou frappé]. La vieille Ezzekaret l'habite. Elle frappe en ce monde ceux qui lancent des pierres contre son rocher. Elle frappe jusqu'à envoyer dans l'autre monde », et son commentaire par le Père de Foucauld : « A environ 15 kilomètres à l'Est du mont Ilâman... est un grand rocher isolé appelé *Aḍaṛ itîǧaren* « Caillou frappé ». Ce rocher passe pour être habité par une génie nommée Ezzekaret par les uns, Elmesâlet par les autres ; si on jette une pierre contre le rocher, on est soi-même frappé tôt ou tard par le génie d'un mal quelconque et parfois d'un mal mortel (4) ». On retrouve donc là une vieille habitant un rocher, et le jet de pierre, à valeur funeste cette fois — autre face du sacré ; — on ne peut pas parler dans ce cas d'interrogation sur l'avenir, d'augure proprement dit, mais il y a, de par le jet, action du génie sur la destinée de l'homme (5).

(1) Pour ce thème du berger qui peut se déplacer de façon surnaturelle, cf. LAOUST, *Contes berbères...*, t. II, p. 293. « Sidi ou Sidi était bouvier. Il gardait les bêtes d'un quartier de Taroudant. Il les poussait le matin devant lui et les emmenait à Fès où il les faisait paître et les ramenait le soir à Taroudant ».

(2) Ce fait est peut-être à rapprocher d'un détail de la légende d'Oùddka (LÉVI-PROVENÇAL, *Ouargha*, p. 150) : « Oùddka était une femme... Elle trompa son mari ; c'est pourquoi chaque année son tombeau s'embrase... », légende rattachée à un haut-lieu, le mont Oùddka, dont le sommet porte une mosquée et qui est lui-même lié à la légende de la vieille-bergère et des Jours d'emprunt.

(3) Note d'enquête personnelle et G. S. COLIN, *Chrestomathie*, p. 227.

(4) Le P. DE FOUCAULD, *Textes touareg*, p. 200 nº 158.

(5) Dans la légende de la Vieille d'Aɛḷḷa le fait de manquer le but est signe de malchance mais non de mort.

Enfin on notera que le *moussem*, la foire-pèlerinage en l'honneur de la Vieille d'Aɛḷḷa a lieu chaque année le premier jeudi de mars, le 1er mars étant, nous l'avons vu, un début d'année dans le Sud marocain [1]. Cette date, jointe aux caractères surnaturels du personnage, à sa qualité de vieille et de bergère, à sa résidence naturiste, aux pratiques augurales liées à la fête du début de mars, me conduirait à penser que nous avons, dans cette légende, le reste — ou l'ébauche — d'un mythe de fête, les fragments d'un rituel d'inauguration d'année ou de saison, et à voir dans cette Vieille un pendant de la Vieille d'Ennaïr et peut-être aussi de la Vieille des *ayyām al-ɛadjūz* [2].

Conclusion

Les légendes étudiées, qui associent une vieille-bergère à une période de mauvais temps (seuil de saison ou d'année), ou les croyances concernant la Vieille d'*Ennaïr* ou ses variantes n'offrent pas un portrait de la Vieille assez poussé pour qu'on puisse, en faisant un parallèle avec la Vieille d'Aɛḷḷa, parler d'un véritable type divin. D'autre part nous avons affaire à un démon sans nom propre, et à un démon à forme humaine : ces deux particularités jointes à la complexité de ses aspects, génie naturiste à multiples attributs, influant sur le temps-climat et le temps-durée, jointes aussi à l'éparpillement des rites, contribuent à effacer sa personnalité [3].

Je rejette donc l'hypothèse qui ferait de la Vieille un véritable type divin [4]. Mais l'indétermination même du personnage, « une vieille, la

(1) V. pp. 71-2 et n. 4. Je regrette de n'avoir pas pu obtenir des renseignements détaillés sur le rituel observé par les femmes lors de ce *moussem*. On pourrait peut-être supposer en ce cas, contre l'opinion de R. Montagne (v. ci-dessus p. 52 n. 1) que le marché séparé des femmes est une institution ancienne.

(2) Pour un rapport entre génie et masque de carnaval, v. p. 74 n. 4.

(3) Au contraire un des arguments en faveur de la thèse de M. Dumézil, les Centaures génies du temps, est l'appartenance des noms de ces démons et de leurs cousins des divers pays indo-européens à un même radical (*Centaures*, pp. 257 et suiv.). Pour des flottements dans les interprétations, causés par la forme humaine de la Vieille, v. H. Basset, *Essai*, p. 236, qui, dans le paragraphe intitulé « l'homme dans les contes d'animaux » cite un exemple de vieille femme alors que, dans ce cas particulier, il fallait considérer la Vieille non comme un être humain mais comme un personnage surnaturel. Cf. ci-dessus p. 49 n. 5.

(4) Il me semble également difficile d'y voir le souvenir d'une divinité antique, en l'absence de toute connaissance précise sur la religion antique des habitants du Maroc (au contraire M. Rohlfs voit dans la *Vetula* européenne des survivances d'Hécate à côté de divers traits païens, *Anniculae*, p. 46). Je rejette aussi l'hypothèse cosmologique de H. Basset, *Essai*, p. 295 et les hypothèses rationalistes d'explication d'un retour du froid. Si des constatations météorologiques

vieille », lui confère une sorte d'abstraction qui l'élève au-dessus de ses manifestations diverses. Il n'y a pas de lien organisé entre ces différentes manifestations, mais il n'y a pas d'opposition non plus, pas d'exclusion de l'une à l'autre ; et dans la conscience populaire, les frontières entre ces vieilles-démons des diverses croyances ou légendes sont souvent très mal marquées. J'ai parlé de l'aura de sacré qui baigne la notion de vieille femme au Maroc ; elle s'étend aux vieilles femmes qui célèbrent tant de rites. Et entre les vieilles-génies et les vieilles femmes officiant dans les fêtes traditionnelles il n'y a pas de différence de nature (1).

L'étude des légendes et croyances nous laisse penser aussi que, en tant que démon, ce type de la vieille femme est ancien, et anciennement associé à des périodes cruciales. Le fait qu'il est attesté dans des légendes diverses, dans la toponymie, dans des fêtes saisonnières, et cela par tout le Maroc, me semble garant de cette antiquité. Son efficacité est encore aujourd'hui sensible et se manifeste lors des seuils d'année ou de saison, ou lors des passages dangereux comme le mariage, où l'accomplissement par de vieilles femmes de certains rites écarte les forces mauvaises et engage dans la bonne voie les temps à venir. Ainsi, compte tenu du thème de l'emprunt, qui semble étranger, et de la diffusion d'une tradition semi-savante venue d'almanachs eux-mêmes issus d'Orient, conclurai-je à la prééminence et à la préexistence du thème de la Vieille dans la légende des Jours d'emprunt au Maroc (2), et à l'existence dans le folklore de ce pays d'un type de personnage sacré, démoniaque au niveau des légendes et des croyances, humain au niveau des rites, celui de la vieille femme.

ont joué un rôle certain dans les traditions, elles ne donnent pas la clé du problème (v. ci-dessus p. 69 n. 1). Il est entendu que cette affirmation que la Vieille n'est pas un type divin découle de mon étude telle qu'elle se présente, c'est-à-dire limitée au Maroc, sans préjuger de ce que pourraient être les conclusions d'une étude étendue à toute l'Afrique du Nord.

(1) On peut voir dans la légende d'Aṣḷḷa avec quelle facilité on passe de la vieille et sainte femme, modèle de vertu, au démon et à son comportement fantastique. Cette facilité à passer du réel au surnaturel, avec parfois la caution du miracle consenti par Dieu, ne se voit pas seulement dans les légendes constituées (cf. René K. Khawam, *Contes et légendes du Liban*, Paris, 1950, p. 232, où un personnage légendaire de vieille est senti comme vivant) mais dans ce qui peut être légende en cours de formation (v. Blackman, *Fellahs*, p. 213, l'ambiguïté de la cheikheh Ṣuluḥ qui, bien vivante, avait le pouvoir de divination et s'en allait dormir dans la montagne). Cf. pour des faits de ce genre, mais ne concernant pas des personnages de Vieille, Doutté, *Marabouts*, p. 13 et Berque, *Seksawa*, p. 320.

(2) V. ci-dessus pp. 38, 58. Je ne crois pas à l'origine orientale du personnage comme l'ont fait R. Basset, *Jours d'emprunt*, p. 153 et H. Basset, *Essai*, p. 295.

DOCUMENTS MAROCAINS

N.-B. — Une première partie groupe les récits ou croyances concernant une période de l'année ou faisant apparaître une vieille, et des commentaires sur certains phénomènes météorologiques. La deuxième partie offre quelques notes de vocabulaire météorologique. J'ai écrit entre guillemets ou en italique tout ce qui vient de mes informateurs ; les remarques que je fais sur le texte sont consignées entre crochets.

Ces renseignements ont été recueillis, entre 1954 et 1956, sur le terrain pour le Grand Atlas, et, pour les autres tribus, à Rabat, auprès d'informateurs issus de ces tribus. Ces informateurs étaient de langue berbère, sauf celui des Ahl Mader, qui était arabophone. Sauf deux d'entre eux (Aït Sadden, Ahl Mader), ils ignoraient le français.

Les documents de la première partie sont classés par groupes sociaux, les noms se succédant dans l'ordre alphabétique. Géographiquement ces groupes se répartissent comme suit : *Maroc central:* Aït Sadden. *Entre Moyen Atlas et Grand Atlas:* Ntifa. *Grand Atlas et Dir:* Guedmioua, Nfifa, Demsira, Seksaoua, Aït Ouzbir, Frouga. *Sous:* Chtouka, Ahl Mader.

I

Ahl Mader

Histoire de la Vieille. — « On raconte le soir, à la veillée, l'histoire d'une vieille qui gardait ses moutons, et qui se plaignait de tout, du froid comme du chaud ; elle finit par mourir seule. Je ne sais pourquoi mourut cette vieille, si c'est par la volonté de Dieu, ou pour quelque affliction personnelle, ou à cause de ses moutons. En vérité on ne sait pourquoi elle mourut ».

Périodes de l'année. — 1) Les *Lyali*, « les nuits » : en décembre, les *lyali* comptent quarante nuits. Puis viennent les *lyali ḥayyan*, qui en comptent vingt-cinq. Au moment des *lyali ḥayyan*, se trouve dans la terre, on ne sait où, le bourgeon de la chaleur. Et cette plante pousse et s'épanouit,

en mars, et apporte la chaleur. C'est au moment où commencent les *lyali ḥayyan* qu'on examine où en est la pousse de l'orge et qu'on peut savoir si la récolte sera belle ou non. Quand les *lyali ḥayyan* sont finies, on commence à planter les légumes complémentaires sous les figuiers et les oliviers : pastèques, courgettes, ou bien du maïs.

On les appelle *lyali ḥayyan* parce que ce sont ces jours-là qui font vivre le monde ».

[Le terme de *ḥusūm* est inconnu de l'informateur, qui le prend pour un nom d'homme].

2) *La nuit d'innayr :* « *innayr* est le nom de la première nuit de l'année. Partout on prend de la farine, on la fait cuire, on confectionne des boulettes. Chacun prend sept boules pétries avec du beurre ou de l'huile. On les met sur la terrasse, sous les étoiles. Le lendemain matin, chacun va regarder ses sept boules. Si on trouve une granulation blanche, c'est signe de bonheur, à raison d'une année par grain ».

Commentaires de phénomènes atmosphériques. — « *Arc-en-ciel :* l'endroit vers lequel disparaît l'arc-en-ciel indique la direction que prendra la pluie à venir. *Fils de la Vierge :* Ces fils sont tombés de la Voie Lactée. Ils font mal aux yeux. *Gelée blanche :* Quand il a gelé blanc, on ne laisse pas piétiner la terre aux troupeaux : on rendrait la terre malade et les troupeaux aussi. *Tourbillon.* — On raconte qu'un homme faisait sa prière. Ne pouvant regarder que devant lui, il ne vit pas la *timsiwrray* qui s'approchait par derrière. Elle le prit et l'emporta au Sahara où elle le laissa tomber quand elle se défit. Depuis, quand on voit un tourbillon, on dit : « attention à la *timsiwrray*. La voilà qui vient sur nous. Écarte-toi ! » Quand elle est passée, on remercie Dieu ».

Toponymie. — « *Le terrier de la grand'mère :* Dans la région de Massa, quand on veut de la chaux, on va creuser dans le tuf blanc, près du « terrier de la grand'mère ». Cette excavation a été creusée par une vieille inconnue. Elle habitait à cet endroit dans une caverne souterraine, qu'elle avait creusée elle-même. On ignore son nom. C'est un endroit où on peut trouver de la chaux : on y va parfois en prendre juste un panier. Mais on n'y va pas la nuit. On se garde bien d'amener paître les vaches de ce côté-là et d'approcher du trou. On ne sait pas si cette vieille n'est pas un démon.

La vallée de la vieille. — Au-dessus d'Anzi se trouve la vallée de la vieille.

C'est un oued planté de roseaux d'une très grande hauteur et dont la distance entre les nœuds est étonnante. Ces roseaux ont été apportés et plantés là par une vieille inconnue.

L'arganier de Lalla Aïcha. — Près de Grara, à une quinzaine de kilomètres au Nord de Tiznit, entre la route d'Agadir et la côte se dresse l'arganier de Lalla Aïcha. En passant devant, on doit prendre autant de fois sept pierres qu'on a de personnes dans sa famille et les offrir à Lalla Aïcha pour l'aider à vaincre, parce qu'elle fait la guerre aux démons ».

[Ces notes sont dues à un informateur d'une quarantaine d'années, qui a beaucoup voyagé dans le Sous mais qui appartient aux Ahl Mader].

Ayt Ouzbir

Histoire de la vieille qui vendit sa vache. — [Même version que chez les Demsira ci-dessous, mais avec une fin qui manquait au conte demsiri et que j'ai notée à la suite de ce dernier.]

Périodes de l'année. — « Les *lyali iḥayyalen* comptent quatre jours en février et quatre en mars. C'est après les *lyali iḥayyalen* que l'on peut tondre chèvres et moutons. En plaine nous ne nous occupons pas de la mansion d'Albébaran ; c'est l'affaire des montagnards ».

[Ces notes sont dues à un informateur d'âge mûr, du village des Aït Ouzbir, qui fait partie de l'îlot berbère des Chichauene enclavé dans les Ouled Bousseba].

Ayt Sadden

Le jour d'emprunt. — « On raconte que les *lyali* avaient tenus enfermés sous la tente une vieille femme avec son veau, sans qu'elle pût sortir pour ramasser du bois de chauffage ni pour faire paître le veau. Ils restèrent ainsi à l'abri, la pluie et le froid ne leur permettant pas de sortir, et le moment arriva où ils furent sur le point de mourir de faim.

Mais le jour où finit janvier, il fit beau et la vieille femme se réjouit ; elle fit sortir son veau pour l'attacher dehors et le faire paître et lui dit : « Debout pour aller paître, hé mon veau ! Janvier est fini. » Il ne lui restait,

voyez-vous, nulle crainte de la pluie ni du froid. Janvier, dit-on, s'émut ; il n'acceptait pas de bon cœur le propos, offensant pour lui, de la vieille. Il emprunta un jour à février.

Janvier revint et rua : il y eut pluie et froid, et la vieille reçut, dehors, la bourrasque qui les tua, elle et le veau. C'est depuis ce temps que les gens redoutent ce jour-là et ne se fient pas à janvier, même si l'on en est au dernier jour, et l'on s'abstient de voyager durant ce mois ».

Autres périodes de l'année. — 1) *Nouvel an:* « La nuit de l'année nouvelle s'appelle *ḥagūz*. A cette occasion on fait de la soupe de blé au petit lait, on y trempe le soc — mais cette pratique tombe en désuétude. — On change les pierres du foyer » ;

2) *aḥeyyan:* « cette période compte quatre jours dans les derniers des *lyali* et trois des premiers jours de mars. En ce temps de l'année, la sève monte dans tous les bois, tout ce qui vit sort en tout lieu, tout ce qui avait froid se réchauffe. Ce n'est que lorsque *aḥeyyan* est terminé que les éleveurs savent si les jeunes bêtes, agneaux et chevreaux, sont sauvées. Les perdrix pondent après *aḥeyyan* » ;

3) « *leɛdidal* est une période de froid et de mauvais temps, redoutable. On ne sait à quel moment elle se place. Un chant de moulin dit :

« Si pour moi *leɛdidal* sont comme les nuits de *aḥeyyan*,
« Vous direz aux pasteurs de se réfugier au village ».

[Ces renseignements m'ont été communiqués par Si Hammani Miloud, alors répétiteur à l'Institut des hautes études marocaines].

Chtouka

Le jour d'emprunt. — « Il était une fois une vieille. Elle avait un agneau qu'elle aimait bien. Elle ne le laissa pas sortir de l'hiver, craignant pour lui le froid. Une fois janvier fini, quand on fut au début de février, elle fit sortir l'agneau. Mais ce jour-là, le temps fut très froid car c'était un jour de janvier, et la basse température fit périr l'agneau de la vieille femme. Elle se prit à songer : « Je croyais que la saison froide était finie, dit-elle ; c'est pourquoi j'ai laissé sortir mon agneau ! ». — Mais ce jour où ton agneau mourut de froid, remarque le bien, lui dirent les gens,

c'était un jour de janvier, et non de février. En effet, février prêta jadis un jour à janvier, et celui-ci lui rendit son prêt ! » C'est pour cette raison, dit-on, qu'un jour de janvier est chaud tandis qu'un jour de février est froid ».

Tideggwatin iḥayyann. — « Les *soirées iḥayyann*, quelle en est l'origine ? Il était une fois un prophète qui se nommait Monseigneur Hoûd. Il dit à son peuple, la tribu de 'Âd : « Vous adorerez Dieu, car il n'est d'autre dieu que lui ». Ils refusèrent. Dieu dit à Hoûd, à leur propos : « Eh ! bien, je les tuerai. — Comment ? dit Hoûd. — Avec un vent violent ». Quand furent accomplis vingt-quatre jours de février s'éleva sur la tribu un vent violent qui dura quatre jours de février et quatre de mars. Il commença dans la journée et finit dans la journée, c'est pourquoi l'on dit : « les jours *iḥayyann* sont au nombre de huit et les soirs au nombre de sept ». [L'informateur renvoie à ce sujet au Coran (sourate LXIX), dont il cite quelques phrases et dit que le chleuh *iḥayyann* correspond à l'arabe *lḥusūm*].

Dicton : « si la pluie tombe pendant les jours *iḥayyann*, nous disons qu'ils sont *ilḥyann* (c'est-à-dire de bon augure) ».

La Vieille de Aɛlla. — « Il y avait une vieille femme de la tribu des Aït Aɛḷḷa, qui avait nom Fatima fille de Mohammed Aɛḷḷa. Son mari prit une co-épouse, laquelle se mit à lui chercher querelle ; mais la vieille de Aɛḷḷa gardait le silence et continuait de faire tous les travaux pénibles. Cette conduite rehaussa son prestige aux yeux de son mari. Elle devint ainsi une sainte femme en qui les gens voyaient une immense faveur divine et bénéfique.

Un jour elle demanda à un saint homme de l'endroit, qui partait en pèlerinage, de prier pour elle à la Mekke. Une fois arrivé, il pria pour lui et pour les siens, mais pas pour la vieille d'Aɛḷḷa. Quelqu'un alors — il ne put voir qui — lui souffla à l'oreille qu'il oubliait sa mission. Par la suite, à toutes les étapes du pèlerinage, il trouva la vieille qui le précédait. A son retour, le premier soin de l'homme fut de lui rendre visite. Ils se mirent à rire tous les deux. Elle lui demanda de garder le silence, mais lui proclama partout : « La vieille d'Aɛḷḷa, c'est une sainte. Elle se rend où elle veut, sans âne, sans mulet, sans bateau ». Depuis ce temps-là, les gens usent du dicton suivant : « Elle fait paître ses chèvres et ses moutons à Massa jusqu'au soir et les conduit pour passer la nuit dans son pays, chez les

Ilallen, avant le coucher du soleil ». Entre les Ilallen et Massa, il y a la distance d'une étape de deux jours.

Quand elle mourut, elle fut environnée d'éclairs. On bâtit son tombeau au lieu qu'elle avait indiqué avant sa mort, non loin de sa maison. Ce sont les tribus des Ilallen qui se chargèrent de son enterrement. A l'intérieur du tombeau, orné de belles décorations, on plaça un grand coffre recouvert d'un poêle. Les gens viennent là en pèlerinage car elle invoque Dieu en leur faveur.

Le premier jeudi de mars a lieu la foire-pèlerinage de la vieille d'Aɛḷḷa. Marchands et chalands y viennent en foule ; les chemins se remplissent le mercredi comme rivière en crue. Le jeudi se font les échanges ; on entend le marché bruire comme la mer. Le vendredi vers le milieu de la journée, les gens se réunissent pour invoquer la sainte. Le jeudi suivant a lieu une nouvelle foire, réservée aux femmes. Elles y font commerce de bijoux, d'argent et de vêtements. Elles se rendent également au tombeau de la sainte qu'elles honorent de danses avec litanies et oraisons.

A côté de l'emplacement de la foire, il y a un rocher. C'est là que venait jadis s'asseoir la vieille d'Aɛḷḷa du temps qu'elle vivait. Nous l'appelons « Rocher de la Vieille » et le chemin qui y conduit a pour nom « Chemin de la Vieille ». Tous ceux qui vont au pèlerinage frappent le rocher à coups de cailloux ; il y a en effet un trou en son milieu. Celui qui réussit à placer son caillou dans le trou en question trouve là, dit-on, un augure favorable ; la chance l'accompagne, il aura argent et enfants. Celui qui n'y parvient pas est, dit-on, malchanceux.

Voilà donc quelle est l'histoire de la Vieille. Elle vivait il y a quatre cents ans. De tous les saints de l'endroit, c'est le plus important, et les gens font souvent allusion à elle.

[Ces notes proviennent d'une enquête effectuée auprès de Si Brahim Elkounki, alors qu'il était répétiteur de l'Institut des hautes Études marocaines].

Demsira

1) *Village d'Amsisen*

Le Jour d'emprunt. — [Le témoin ne connaissait ni récit ni dicton qui s'y rapportât].

Périodes de l'année. — 1) *Lyali:* « les grandes *lyali* comptent vingt jours en décembre et vingt en janvier. Les petites *lyali* comptent sept jours, quatre en février et quatre en mars [sic] » ;

2) *Aldébaran:* « Aldébaran est une période de grand froid, où gèlent amandiers et noyers. Quand cette période existe, elle se situe en avril et s'étend sur le mois entier, avec des jours de froid inégal ».

[Le témoin ne connaissait aucune légende en rapport avec Aldébaran, mais le même dicton que les Nfifa].

La vieille qui vendit sa vache. — Une vieille vendit sa vache à la saison chaude. Elle dit à l'assemblée du village : « Attendez que l'eau soit solide, à ce moment-là vous me paierez le prix de la vache ». Cette vieille était très âgée ; elle savait bien, elle, le sens des propos qu'elle leur avait tenus, mais eux, ils ne comprenaient pas, car les paroles de la vieille étaient aussi décrépites qu'elle. Ils se dirent alors : « Cette vieille est folle ! Laissez-la aller ; mangeons seulement la vache ! » [fin donnée par l'informateur des Aït Ouzbir] : L'hiver venu, la vieille réclama son dû aux membres de l'assemblée du village. Ils se firent alors apporter une cruche d'eau. On la présenta à chacun, et chacun constata : « L'eau n'est pas solide*. » Et la vieille ne fut pas payée ». *C'est-à-dire « solidifiée par le gel ».

[Ces notes sont dues à une femme d'environ trente-cinq ans, qui n'était pas beaucoup sortie de son village. J'ai publié le dernier récit cité ci-dessus, bien qu'il fût sans rapport apparent avec mon étude, pour le cas où des rapprochements avec des traditions analogues inédites lui redonneraient un sens peut-être perdu.]

2) *Village de Timezgadiwin*

Le Jour d'emprunt. — « Février prêta un jour à mars, il en prêta un à janvier, l'un sur sa fin, l'autre sur son début. Et il est en pleurs parce que mars l'a privé d'un jour et que janvier aussi lui en a ôté un ».

[Ce récit est absolument indépendant de toute tradition relative à une vieille. Il explique, m'a-t-on dit, que février n'a que vingt-huit jours].

Périodes de l'année. — 1) « *Lyali* désigne deux choses en chleuh : une période de quarante jours, qui en comporte vingt en décembre et vingt en janvier, et une période de huit jours, les *lyali iḥayyalen*, qui comptent les quatre derniers jours de février et les quatre premiers de mars ».

2) « *Aldébaran* comporte les treize premiers jours de mars. Toutes les mansions comportent treize jours. C'est Aldébaran qui est la dernière des mansions du froid ».

La vieille des lyali iḥayyalen. — « Il y avait une fois une vieille qui mena paître son veau dehors, dans la forêt, croyant que la saison froide était passée. Le froid revint brusquement dans la forêt et fit périr le veau. Elle rentra tout en pleurs chez elle, pleine de colère contre le clerc de la mosquée. « Pourquoi donc, lui dit-elle, ne m'as-tu pas dit qu'on était encore dans les mansions du froid, au lieu de me laisser périr de froid mon veau ? »

[Groupe d'informateurs entre quarante et soixante-dix ans].

Frouga

Histoire de la vieille qui vendit sa vache. — [Même version que chez les Demsira].

Périodes de l'année. — « Les *lyali iḥayyalen* comportent quatre jours de février et quatre de mars ».

[Aldébaran est aussi considéré comme appartenant au calendrier de la montagne].

Le Jour d'emprunt. — « Mars emprunte un jour à février ». [L'informateur ne connaissait pas de légende concernant ce jour d'emprunt].

[Ces renseignements viennent d'un homme d'une cinquantaine d'années].

Guedmioua

La vieille des lyali iḥayyalen. — « Il était une fois une vieille. A l'époque des « nuits », elle dit : « Tiens ! la pluie et le froid sont finis » et elle sortit pour paître ses moutons et ses chèvres. Une fois dehors, elle ne fut pas longtemps avant de mourir, tuée par le froid. Saisis de froid eux aussi, et craignant de périr, chèvres et moutons s'enfuirent. Aussi, à l'époque des « nuits » les vieilles femmes ne sortent-elles pas et elles gardent le coin du feu ».

[Ce récit m'a été conté par un garçonnet dont le témoignage serait à vérifier (environs d'Amizmiz)].

La « nuit de l'an ». — « On fait du couscous qu'on porte à la mosquée avec une aumône. On fait du pain ; on mange des poulets. Ces pratiques sont destinées à appeler la prospérité sur l'année qui commence ».

[Renseignements communiqués par une jeune femme de la haute vallée du Nffis].

Nfifa

Histoire de la vieille qui vendit sa vache. — [Même récit que ci-dessus].

Le Jour d'emprunt. — Pas de légende ni de dicton connus à ce sujet.

Aldébaran. — Dicton : « J'ai ourdi la pièce de laine d'Aldébaran (pour passer les froids d'Aldébaran) ».

[Renseignements dus à une femme âgée de quarante à cinquante ans].

Ntifa

Le Jour de la chèvre. — « Le Jour de la chèvre, il pleut et il fait froid. Les gens se gardent bien de sortir. C'est le jour que mars emprunta à février pour tuer la vieille ».

La nuit d'Ennaïr. — « La nuit d'Ennaïr c'est-à-dire la première nuit de l'an, nous disons aux enfants : « Mangez bien ! Car le Père-chatouille (c'est le nom du vieux) va venir pour vous palper le ventre, et si vous n'êtes pas bien rassasiés, il vous couvrira de colliers d'attelage.

Cette nuit-là, nous allumons un feu de joie, et nous faisons de la pâte, « la pâte-de-je-suis rassasié », qu'on laisse sécher sur la porte ».

[Ces renseignements sont dûs à un informateur d'âge mûr].

Seksawa

Le Jour d'emprunt. — « On dit que février a prêté un jour à mars ». [Le témoin ne connaissait pas de récit à ce sujet].

La vieille d'Aldébaran. — « Aldébaran est une mansion qui consiste en quatorze jours au début de mai. Une vieille qui voulait tondre ses

moutons s'en fut chez le clerc et lui dit : « Est-ce qu'Aldébaran est fini ? — Il est fini » lui répondit le clerc. La vieille s'en retourna et tondit ses moutons. Mais il y eut un retour du froid, qui les fit périr. Elle alla dire au clerc : « Quelle pitié, maître ! La question que je t'avais posée, maître, c'était : « Est-ce qu'Aldébaran est fini ? » et toi, tu m'as répondu : « le *dabaran* est fini ».

[Ce récit, comme tant d'autres récits berbères, est fondé sur un jeu de mots, entre le nom de la mansion et le nom, de consonance voisine, d'un vêtement].

[Ces renseignements m'ont été fournis par un homme d'une cinquantaine d'années].

II

Notes de vocabulaire

Arc-en-ciel : *tislitt unẓaṛ* (A. Sadden) ; *taslit n-unẓaṛ* (Demsira, Chtouka), *ɛrūṣ ššta* (Ahl Mader), « la fiancée, ou la jeune épouse de la pluie » ; *lbab dyal ššta* (Ahl Mader, concurremment avec l'expression précédente), « la porte de la pluie ».

Fils de la Vierge : *ssluk n-takkalt* (A. Sadden), « fils d'araignée » ; *ḥeṭ elma* (Ahl Mader), « fil d'eau ».

Gerbe (dernière gerbe du champ moissonné) : *tislitt* ou *tawenza y-yigr* (A. Sadden), « fiancée (ou jeune épouse) ou toupet du champ » ; *takyuṭṭ n-yiger* (Demsira), « tresse du champ ».

Pluie dans un rayon de soleil : *tameġra n-wuššen* (A. Sadden, Demsira), « la noce du chacal » ; *isker wuššen tameġra* (Chtouka), « le chacal fait sa noce », c'est-à-dire « le chacal se marie » ; *seẖnet u šerbet* (Ahl Mader), « elle s'est chauffée et elle a bu », le sujet étant la terre, selon l'informateur.

Tourbillon (spirale de vent et de poussière, en colonne) : *tamjakkʷešt* (A. Sadden), *timjiʸušt* (Demsira), *timjjiwšt* (Chtouka), *timsiwrray* (Ahl Mader).

Paulette Galand-Pernet.

TABLE BIBLIOGRAPHIQUE

Abès, *Maroc central.* — Abès, *Première année de langue berbère (dialecte du Maroc central)*, Rabat, 1916.

Y. Artin Pacha, *Devises.* — Y. Artin Pacha, *Devises qui accompagnent les noms des mois coptes dans le langage populaire arabe en Égypte*, « Bulletin de l'Institut d'Égypte », 1891, pp. 250-267.

Barthélemy, *Dictionnaire.* — Barthélemy, *Dictionnaire arabe-français. Dialectes de Syrie : Alep, Damas, Liban, Jérusalem*, Paris, Geuthner, 1935-1954...

Basset (Henri), *Essai.* — Basset (Henri), *Essai sur la littérature des Berbères*, Alger, 1920.

Basset (Henri), *Ammon.* — Basset (Henri), *Quelques notes sur l'Ammon libyque*, dans *Mélanges René Basset*, Paris, 1923, t. I, pp. 1-30.

Basset (René), *Jours d'emprunt.* — Basset (René), *Les jours d'emprunt chez les Arabes*, « Revue des traditions populaires », t. V, 1890, pp. 151-153.

Basset (René), *Recherches.* — Basset (René), *Recherches sur la religion des Berbères*, « Revue de l'histoire des religions », t. LXI, 1910, pp. 291-342.

Benoit, *Survivances.* — Benoit (F.), *Survivances des civilisations méditerranéennes chez les Berbères*, « Revue anthropologique », 40e année, 1930, pp. 278-293.

Ben Sedira, *Cours.* — Ben Sedira, *Cours de langue kabyle*, Alger, 1887.

Berque, *Seksawa.* — Berque (Jacques), *Structures sociales du Haut Atlas*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955.

Biarnay, *Ethnographie.* — Biarnay, *Notes d'ethnographie et de linguistique nord africaine*, publiées par L. Brunot et E. Laoust, Paris, 1924.

Blackman, *Fellahs.* — Blackman (Winifred), *Fellahs de Haute Égypte*, Paris. Payot, 1949.

Boris (Gilbert), *Nefzaoua.* — Boris (Gilbert), *Documents linguistiques et ethnographiques sur une région du Sud tunisien (Nefzaoua)*, Paris, 1951.

Bourrilly, *Ethnographie.* — Bourrilly, *Éléments d'ethnographie*, publiés par E. Laoust, Paris, 1932.

Brunot, *Textes arabes* ; id., *Glossaire.* — Brunot (Louis), *Textes arabes de Rabat*, t. I, *Textes, transcription et traduction annotée*, Paris, 1931 ; t. II, *Glossaire*, Paris, 1952.

Brunot, *Introduction.* — Brunot (Louis), *Introduction à l'arabe marocain*, Paris, 1950.

Calassanti v. Foucauld et Motylinski.

Calendrier de Cordoue. — *Le calendrier de Cordoue de l'année* 961, éd. par Dozy, Leyde, 1873.

Colin, *Chrestomathie.* — Colin (G. S.), *Chrestomathie marocaine*, Paris, 1939.

Colin, *Notes.* — Colin (G. S.), *Notes de dialectologie arabe... II. Sur l'arabe marocain de l'époque almohade*, « Hespéris », t. X, 1930, pp. 91-120.

DESTAING, *Fêtes et coutumes.* — DESTAING (Edmond), *Fêtes et coutumes saisonnières chez les Beni Snous*, « Revue africaine », t. L, 1906, pp. 244-260 et 362-385.

DESTAING, *Ennayer.* — DESTAING, *L'ennayer chez les Beni Snous*, « Revue africaine », t. XLIX, 1905, pp. 51-70.

DESTAING, *Aït Seghrouchen.* — DESTAING, *Étude sur le dialecte berbère des Aït Seghrouchen*, Paris, 1920.

DESTAING, *Interdictions.* — DESTAING, *Interdictions de vocabulaire en berbère*, dans *Mélanges René Basset*, Paris, Leroux, 1925, t. II, pp. 177-277.

DESTAING, *Beni Snous.* — DESTAING, *Étude sur le dialecte berbère des Beni Snous*, Paris, 1911.

DOUTTÉ, *Magie.* — DOUTTÉ (Edmond), *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, 1909.

DOUTTÉ, *Marabouts.* — DOUTTÉ, *Notes sur l'Islam maghribin. Les marabouts*, extrait de la « Revue de l'histoire des religions », t. XL et XLI, Paris, 1900.

DUMÉZIL, *Centaures.* — DUMÉZIL (Georges), *Le problème des Centaures*, Paris, Geuthner, 1929.

DUMÉZIL, *Festin.* — DUMÉZIL, *Le festin d'immortalité. Étude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris, 1924.

E. I. — *Encyclopédie de l'Islam.*

ERNOUT et MEILLET, *Dictionnaire.* — ERNOUT (E.) et MEILLET (A.), *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 1939.

FEGHALI, *Proverbes.* — FEGHALI (Mgr. Michel), *Proverbes et dictons syro-libanais, texte arabe, traduction, commentaire et index analytique*, Paris, 1938.

DE FOUCAULD, *Textes touareg.* — Le Père DE FOUCAULD et A. DE CALASSANTI-MOTYLINSKI, *Textes touareg en prose (Dialecte de l'Ahaggar)*, Alger, 1922.

FRAZER, *Rameau d'or.* — FRAZER (J. G.), *Le rameau d'or*, traduit de l'anglais par R. Stiébel et J. Toutain, t. II, Paris, 1911.

FRAZER, *Ancien Testament.* — FRAZER, *Le folklore dans l'Ancien Testament*, trad. française de E. Audra, Paris, Geuthner, 1924.

HANOTEAU et LETOURNEUX, *Kabylie.* — HANOTEAU et LETOURNEUX, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Paris, 1872.

al-HARAWI, *Guide.* — al-HARAWI, *Guide des lieux de pèlerinage, trad. par J. Sourdel-Thomine*, Damas, 1957.

al-ḤARIRI, *Séances.* — al-ḤARIRI, *Les séances de Hariri, publiées en arabe avec un commentaire choisi* p. Silvestre de Sacy, 1re éd., Paris, 1822 ; 2e éd., Paris, 1853.

HENNINGER, *Fêtes de printemps.* — HENNINGER, *Fêtes de printemps chez les Arabes et leurs implications historiques*, tiré à part de « Revista do Museu Paulista », Nova Série, vol. IV, s. d., Sao Polo.

HOEST, *Nachrichten.* — HOEST, *Nachrichten von Marokos und Fes im Lande selbst gesammlet, in den Jahren 1760 bis 1768*, Aus dem daenischen uebersetzt, Kopenhagen, 1781.

IBN al-BANNA, *Calendrier.* — *Le calendrier d'Ibn al-Bannâ de Marrakech (1256-1321 J.-C.), texte arabe inédit, établi d'après cinq manuscrits, de la Risâla, fî 'l-anwâ'*, avec une traduction française annotée et une introduction par le Docteur H. P. J. Renaud..., Paris, Larose, 1948.

Ibn Qutayba, *Anwa'*. — Ibn Qutayba, *Kitāb al-anwā'*, éd. Hamidullah-Pellat, Ḥaydarābād, 1956.

Joly, *Calendrier*. — Joly, *Un calendrier agricole marocain*, « Archives marocaines », t. III, 1905, p. 300 sqq.

Lane, *Lexicon*. — Lane, *An Arabic-english Lexicon*, London, 1872.

Laoust, *Mots et choses*. — Laoust (Émile), *Mots et choses berbères. Notes de linguistique et d'ethnographie. Dialectes du Maroc*, Paris, Challamel, 1920.

Laoust, *Ntifa*. — Laoust (Émile), *Étude sur le dialecte berbère des Ntifa. Grammaire. Textes.*, Paris, 1918.

Laoust, *Toponymie*. — Laoust (Émile), *Contribution à une étude de la toponymie du Haut Atlas, Adrär n Deren, d'après les cartes de Jean Dresch*, extrait de la « Revue des Études Islamiques », années 1939, cahiers III-IV, 1940, cahiers I-II, Paris, Geuthner, 1942.

Laoust, *Ogre*. — Laoust (Émile), *Des noms berbères de l'ogre et de l'ogresse*, dans *Contes berbères du Maroc, traduits et annotés*, t. II, Paris, Larose, 1949, pp. xvii-xxviii.

Laoust, *Feux*. — Laoust (Émile), *Noms et cérémonies des feux de joie chez les Berbères du Haut et de l'Anti-Atlas*, extrait d'« Hespéris », 1921, Paris, Larose, s. d.

Léon l'Africain, éd. Scheffer. — Léon l'Africain, *Description de l'Afrique tierce partie du monde...*, nouvelle édition annotée par Ch. Scheffer, Paris, Leroux, 1896.

Léon l'Africain, éd. Epaulard. — Jean-Léon l'Africain, *Description de l'Afrique*, nouvelle édition traduite de l'italien par A. Epaulard et annotée par A. Epaulard, Th. Monod, H. Lhote et R. Mauny, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1956.

Leslau, *Rainbow*. — Leslau (Wolf), *The Rainbow in the Hamito-Semitic Languages*, « Orbis », t. V, 1956, pp. 478-483.

Lévi-Provençal, *Pratiques agricoles*. — Lévi-Provençal (E.), *Pratiques agricoles et fêtes saisonnières des tribus djebalah de la vallée moyenne de l'Ouarghah*, « Archives berbères », vol. 3, fasc. 1, 1918, pp. 83-108.

Lévi-Provençal, *Ouargha*. — Lévi-Provençal, *Textes arabes de l'Ouargha. Dialecte des Jbala (Maroc septentrional)*, Paris, Leroux, 1922.

Marçais, *Djidjelli*. — Marçais (Philippe), *Textes arabes de Djidjelli*, Paris, 1954.

Marçais, *Takroûna*. — Marçais (William), et Abderrahman Guiga, *Textes arabes de Takroûna, transcription, traduction annotée, glossaire*, Paris, 1925.

Marcel, *Annuaire*. — Marcel (J. J.), *Annuaire algérien pour l'an 1842 correspondant à l'année 1258 de l'Hégire*, Paris, Dondey-Dupré, s. d.

Maspéro, *Organisation*. — Maspéro (Jean), *Organisation militaire de l'Égypte byzantine*, Paris, 1912.

Maspéro et Wiet, *Matériaux*. — Maspéro (Jean) et Wiet (Gaston), *Matériaux pour servir à la géographie de l'Égypte*, Le Caire, 1919.

al-Mas'udi, *Les prairies d'or*. — al-Mas'udi, *Les prairies d'or*, texte et trad. par Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, Paris, 1861-1877.

Dj. Jacques-Meunié, *Culte des saints*. — Dj. Jacques-Meunié, *Sur le culte des*

saints et les fêtes rituelles dans le Moyen Dra et la région de Tazarine, « Hespéris », t. XXXVIII, 1951, pp. 365-380.

MONTEIL, *Soudan*. — MONTEIL (Charles), *Problèmes du Soudan occidental : Juifs et Judaïsés*, « Hespéris », t. XXXVIII, 1951, pp. 265-298.

MOTYLINSKI, *Mansions*. — de CALASSANTI-MOTYLINSKI, *Les mansions lunaires des Arabes*, Alger, Fontana, 1899.

MOULIÉRAS, *Maroc inconnu*. — MOULIÉRAS, *Le Maroc inconnu*, Paris, 1899.

MUNZEL, *Kalender*. — MUNZEL (Kurt), *Zum koptisch-arabischen Bauernkalender*, « Orientalische Literaturzeitung », t. XLII, 1939, pp. 665-666.

NICOLAS, *Mauritanie*. — NICOLAS (F.), *La langue berbère de Mauritanie*, « Institut français d'Afrique noire », Dakar, 1953.

PELLAT, *Traité* ; id., *Dictons*. — PELLAT (Charles), *Le traité d'astronomie pratique et de météorologie populaire d'Ibn Qutayba*, « Arabica », t. I, 1954, pp. 84-89 ; *Dictons rimés, anwā' et mansions lunaires chez les Arabes*, « Arabica », t. II, 1955, pp. 17-42. V. aussi ci-dessus, IBN QUTAYBA.

al-QAZWINI, *Kosmographie*. — al-QAZWINI, *'Adjâib al-makhluqāt*, éd. Wustenfeld, Goettingen, 1848-1849.

al-QAZWINI, *Calendarium syriacum*. — *Calendarium syriacum auctore Cazwinio...*, éd. Wilhelm Volck, Leipzig, Ernest Bredt, 1859 (édition des pp. 75-79 de l'édition Wustenfeld).

QUÉMÉNEUR, *Enigmes*. — QUÉMÉNEUR, *Énigmes tunisiennes...*, Tunis, Paris, S. A. P. I., [1944].

RENAUD, *Sciences exactes*. — RENAUD (Dr H. P. J.), *L'enseignement des sciences exactes et l'édition d'ouvrages scientifiques au Maroc avant l'occupation européenne*, « Hespéris », t. XIV, 1932, pp. 78-89. V. IBN al-BANNA.

ROHLFS, *Vetula*. — ROHLFS (G.), *Romanischer Volksglaube um die Vetula*, « Archiv für das Stud. der neueren Sprachen », t. 175, 1939, pp. 65-75 ; t. 179, 1941, pp. 124-127.

ROHLFS, *Anniculae*. — ROHLFS (G.), *Die* anniculae *bei Caesarius von Arles* « Studia Neophilologica », t. XXI, 1948-1949, pp. 42-46.

SHAINEANU, *Jours d'emprunt*. — SHAINEANU (SAINEAN), *Les jours d'emprunt ou les jours de la Vieille*, « Romania », t. XVIII, 1889, pp. 107-127.

SOUALAH, *Cours*. — SOUALAH (Mohammed), *Cours complémentaire d'arabe parlé*, Alger, 1914.

SOUTOU, *Toponymie*. — SOUTOU (A.), *Toponymie, folklore et préhistoire : « Vieille morte »*, « Revue internationale d'onomastique », 1954, pp. 183-189.

SUSI l-MARĠITI, *Mumti'*. — MUHAMMAD b. SA'ID al-MARĠITI as-SUSI, *al-Mumti'*, Fès, 1317 (1899).

TRESSE, *Dictons*. — TRESSE (R.), *Usages saisonniers et dictons sur le temps dans la région de Damas*, « Revue des études islamiques », t. XI, 1937, pp. 1-39.

ULUG BEG, *Epochae*. — *Epochae celebriores, astronomis, historicis, chronologis, Chataiorum, Syro-graecorum, Arabum, Persarum, Chorasmiorum, usitatae : Ex traditione Ulug Beigi...* éd. par Johannes Gravius (John Greaves), London, 1650.

Ulug Beg, *Prolégomènes*. — *Prolégomènes des tables astronomiques d'Oloug Beg. Traduction et commentaire* par M. L. P. E. A. Sedillot, Paris, Firmin Didot frères, 1853.

Vycichl, *Staubwolke*. — Vycichl (W.), *Der Teufel in der Staubwolke*, « Le Muséon, Revue d'études orientales », t. LXIX, 1956, pp. 341-346.

Westermarck, *Ceremonies*. — Westermarck, *Ceremonies and beliefs connected with agriculture, certain dates of the solar year and the weather in Morocco*, Helsingfors, 1913.

Westermarck, *Ritual*. — Westermarck, *Ritual and belief in Morocco*, London, 1926.

Wiet, v. Maspéro et Wiet.

Zenker, *Dictionnaire*. — Zenker (J.-T.), *Dictionnaire turc-arabe-persan*, Leipzig, 1866-1876.

INDEX

LA NÉCROPOLE DE FOUM LE-RJAM TUMULI DU MAROC PRÉSAHARIEN

Deux grandes nécropoles à tumuli sont connues au Maroc : l'une se trouve dans la vallée du Ziz, l'autre dans la vallée du Dra. La première de ces nécropoles, située au S. E. d'Erfoud dans une région aujourd'hui tout à fait désertique, a été visitée par A. Ruhlmann qui a étudié cinq de ses tumuli (1). L'autre nécropole — celle de la vallée du Dra — est située entre les oasis des Lektaoua et des Mehamid (2). Nous l'avons reconnue avec le Capitaine Azam et sommes arrivée le 20 janvier 1946 sur le lieu des sépultures. Deux mokhaznis étaient déjà sur place ainsi que dix travailleurs ; deux d'entre eux devaient être détachés chaque jour afin d'assurer d'une part la garde du camp et de l'autre le ravitaillement en eau, le site en étant tout à fait dépourvu. Nos recherches se sont poursuivies pendant une semaine au cours de laquelle nous avons pu étudier à fond six tumuli de cette nécropole.

(1) Armand Ruhlmann, *Les recherches de préhistoire dans l'extrême sud marocain*, Publications du Service des Antiquités du Maroc, fascicule 5, 1938.

(2) Nous avons signalé l'existence de cette nécropole dans : *Les oasis des Lektaoua et des Mehamid*, *Hespéris*, 1947, 3e-4e trim., pp. 428-429.

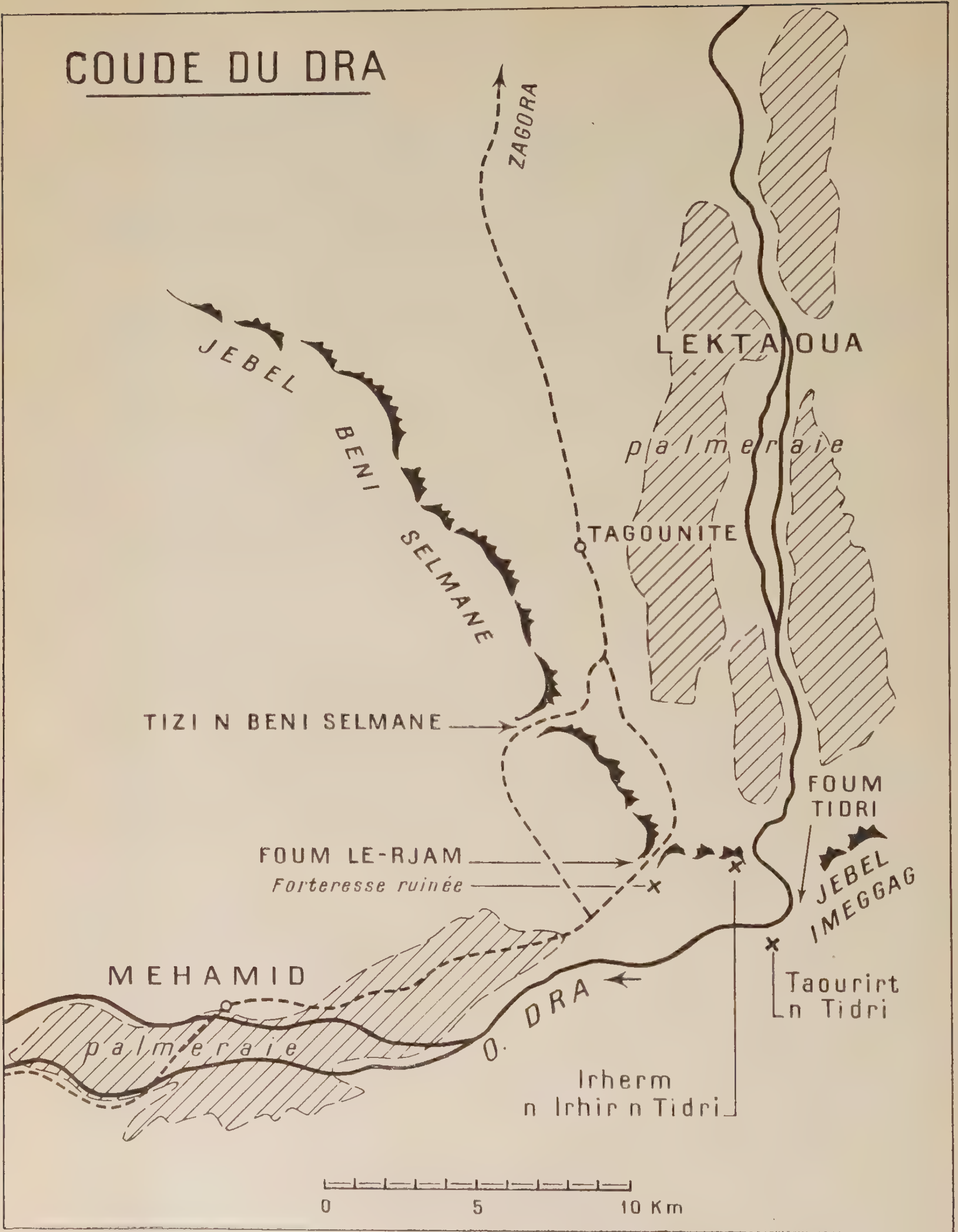


Fig. 1. — Situation de Foum le-Rjam, nécropole à tumuli.

LA NÉCROPOLE

Le cœur de la nécropole du Dra se trouve en une zone désertique à 11 kilomètres au S. S. E. de Tagounite, au lieudit Foum le-Rjam [1] [fig. 1 ; pl. 1 et 3], à l'extrémité S. E. de la chaîne montagneuse appelée Jebel Beni Selmane [2]. Foum le-Rjam est un défilé rocheux dominé au N.W. par un promontoire de 755 mètres d'altitude ; il est suivi par la piste caravanière qui relie l'oasis des Lektaoua au N. E. à celle des Mehamid au S. W. et se trouve à 6 kilomètres au S. E. de la passe du Beni Selmane qu'emprunte la piste automobile. L'ensemble des sépultures se trouve donc sur la rive droite du Dra, à l'intérieur de l'angle que forme le fleuve pour passer de la direction générale N. S., qu'il suit aux Lektaoua, à la direction générale E. W. qu'il prend pour traverser l'oasis des Mehamid, dernière des palmeraies qu'il arrose.

Là, à l'orée du désert, se pressent ou s'égrènent d'innombrables tumuli, de part et d'autre de ce défilé aux roches noires et anguleuses dont l'âpreté inhumaine est d'une tragique beauté. L'infini silencieux des sépultures s'étend à perte de vue tandis que sur les sommets voisins se dressent les ruines de villages forts et de citadelles inconnues — muets témoins oubliés d'une vie disparue dont l'histoire n'est pas révélée. Aucun signe ne décèle quelles populations ont pu ériger ces monuments funéraires ou ces forteresses, non plus que l'époque à laquelle ils ont pu apparaître, et les sépultures explorées ne renferment nul mobilier funéraire appréciable.

Les tumuli sont dispersés dans un rayon de plusieurs kilomètres autour de Foum le-Rjam. Nous n'avons pu définir les limites de la nécropole, les reconnaissances ne pouvant être faites qu'à pied et le temps dont nous disposions étant limité du fait que nous devions suivre sans interruption le travail de fouille afin d'en faire l'exacte observation. Le nombre des sépultures est considérable ; elles sont souvent jointives et paraissent devoir se compter par milliers plutôt que par centaines, situées surtout au N. W. et à l'E. de Foum le-Rjam, placées le plus souvent à la lisière

(1) Le système de transcription ici employé pour les mots arabes et berbères est celui d'une transcription courante, afin d'en faciliter la lecture aux non-linguistes.

Foum le-Rjam signifie en arabe « Passage des tumuli ».

(2) Coordonnées géographiques : X = 8 G. 79 Y = 33 G. 19. Le site est porté sur la Carte de Reconnaissance du Maroc au 200.000e, feuille « Coude du Dra ».

de la plaine et de la montagne, ainsi que dans les ravins qui en descendent. La masse des tumuli ne s'étend pas à l'E. au-delà du cours du Dra, il s'en trouve toutefois d'isolés sur le Jebel Meggag. La plupart des tumuli se trouvent sur le versant S. de la montagne, il n'en existe au N. qu'un très petit nombre.

La partie de la nécropole qui s'étend immédiatement à l'W. de Foum lé-Rjam pourrait être la plus importante, sinon par le nombre des tumuli, du moins par la qualité de certains d'entre eux et par suite de l'existence d'un cimetière entouré d'un mur bas en pierre sèche, sur le sommet de la première croupe à l'W. de Foum le-Rjam [ph. 3, 4, 5]. Cette enceinte suggère l'idée qu'il s'agit là d'une sépulture réservée à des familles ou des personnages d'un rang élevé. Les tumuli y sont nombreux, la plupart y ont une forme conique pointue assez accentuée ; certains portent au sommet une petite pierre levée. Plusieurs tumuli de ce site sont accompagnés d'un tertre bas pouvant avoir servi de table à offrandes. Deux d'entre eux sont reliés en outre par un sentier de dalles. Enfin le caveau funéraire des deux tumuli qui ont été étudiés sur cette croupe était dépourvu de dalles de couverture.

A l'E. de Foum le-Rjam, près du Tizi n Temrhart, se voient de nombreux tumuli disséminés sur le versant S. de ce col et sur le versant S. de la montagne. Là se trouvent plusieurs grands tertres bas et plats, en petite caillasse, dont on ne peut définir s'ils représentent l'écroulement d'un fortin ou d'une maison, ou quelqu'autre amas de pierres. Plus bas dans la plaine, les tumuli sont clairsemés et souvent un peu éboulés ; quelques-uns plus dégradés montrent un caveau barlong.

C'est dans cette partie E. de la nécropole — celle que longe et enlace le fleuve — que nous avons reconnu l'existence de deux forteresses en ruines. L'une, qui paraît aujourd'hui dépourvue de nom, est située sur un piton à demi isolé, à 2 kilomètres environ au S. S. E. de Foum le-Rjam, entre deux ravins qui se rejoignent au S. en direction du Dra [fig. 1 ; ph. 1]. Ces ruines sont peu étendues et paraissent être plutôt celles d'un fort que d'un village ; elles sont en pierre et le type de leur construction ne semble pas très archaïque.

L'autre forteresse, l'Irherm n Irhir n Tidri, village fortifié, est située à l'extrémité E. de la colline rocheuse du même nom, à plus de 2 kilomètres à l'E. de Foum le-Rjam, dominant la rive droite du Dra qui en longe le

pied. Plus à l'E., sur l'autre rive, se trouve le Jebel Meggag qui porte lui aussi des ruines et quelques tumuli. Sur la rive gauche également, au S. S. E. du village d'Irhir n Tidri, se voit Taourirt n Tidri : colline où se trouvent des ruines, les unes de pierre, les autres de pisé, et qui est donnée par les Juifs du Dra comme le site de leur premier établissement dans la région. Quant au village d'Irhir n Tidri, il est assez grand, très ruiné, entièrement construit en pierre d'assez petit appareil à l'exception d'une muraille en pisé qui double à l'extérieur le rempart de pierre. Une seule porte à l'E. Ces ruines, non plus que celles du fort, ne paraissent relever d'une technique de construction très ancienne. Il s'y rencontre des tessons de grosse poterie rouge, comme en maints autres sites abandonnés de la vallée du Dra. Selon certaines traditions locales, Irherm n Tidri aurait été jadis une cité chrétienne.

FOUILLE DES TUMULI

Nous donnons ci-dessous le compte rendu de fouille des six tumuli que nous avons ouverts lors de notre séjour à Foum le-Rjam.

Tumulus I

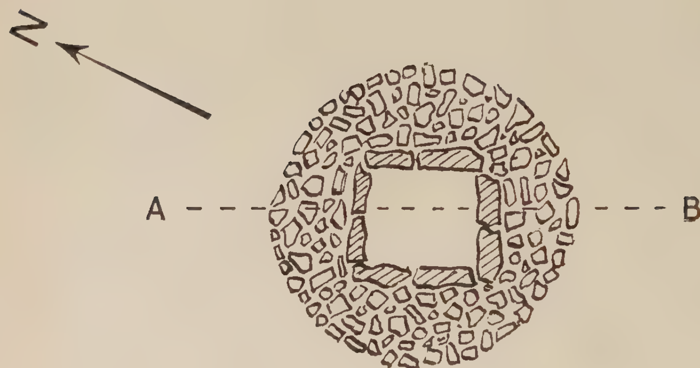
Le tumulus I [fig. 2 ; ph. 2] était situé sur la première croupe à l'W. de Foum le-Rjam, croupe dont le sommet est entouré d'un mur bas qui lui donne l'aspect d'une nécropole particulière. Dimensions extérieures : 4 mètres de diamètre, 2 m. 50 de hauteur totale y compris la pierre dressée au sommet. Lucarne au S. S. E. Caveau funéraire édifié au-dessus du roc, sans dalles de couverture, les pierres disposées en encorbellement se réunissant pour former une voûte. Ce caveau était entièrement empli de sable. Quelques ossements en mauvais état, pas de mobilier. Dimensions du caveau : 1 m. 40 × 1 m. 20, profondeur 0 m. 70.

Tumulus II

Le tumulus II [fig. 3 ; ph. 4, 5] était situé sur la même croupe que le précédent, dans le cimetière enclos. Il était le plus grand du site, placé entre deux monuments du même type et relié à l'un d'entre eux par un sentier montant bordé de dalles plates. Au-dessous du tumulus II, ce sentier continuait à descendre jusqu'au bord de la falaise. Auprès du monument

LEKTAOUA
FOUM LE RJAM
TUMULUS 1

Intact avant
dégagement
TYPE A





COUPE A-B



Fig. 2. — Foum le-Rjam. Tumulus I, intact avant dégagement ; Type A. *Cf.* ph. 2.

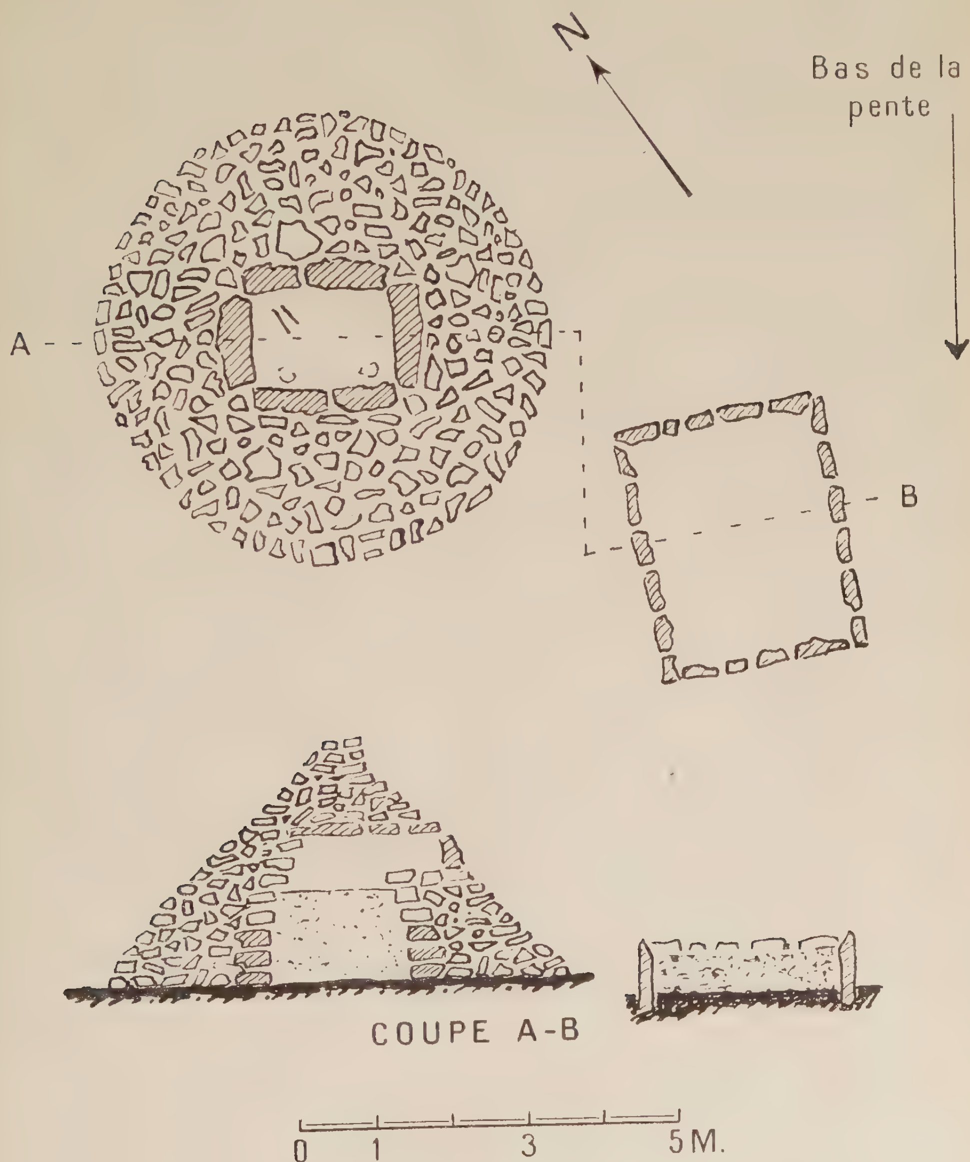


Fig. 3. — Foum le-Rjam. Tumulus II, intact avant dégagement. Type A. *Cf.* ph. 4, 5.

principal, une construction basse, plate et rectangulaire, se remarquait au S. S. E. Dimensions extérieures du tumulus : 6 mètres de diamètre, 3 m. 25 environ de hauteur. Lucarne au S. E. Chambre funéraire édifiée au-dessus du roc, en grosses pierres de 0 m. 20 à 0 m. 30 d'épaisseur. Au sol, la fosse était irrégulièrement rectangulaire ; ses parois se resserraient par encorbellement pour former une sorte de voûte grossière, terminée à sa partie supérieure par un lit de dalles plates de 1 mètre de longueur et 0 m. 25 d'épaisseur. L'encorbellement de la coupole était monté en grosses pierres recouvertes de pierres d'un moindre volume. Dimensions du caveau : longueur 1 m. 80 × largeur 1 m. 30/40. Hauteur du sol à la voûte 2 mètres. Le sable emplissait le caveau sur 1 m. 20 de hauteur environ.

Sur le fond du caveau et sous le sable reposaient des fragments d'os en mauvais état. Deux crânes contre le côté S. W., l'un dans l'angle S., l'autre dans l'angle W. Deux os longs au N. Les parois des crânes étaient épaisses et la mâchoire étroite.

Nous avons recueilli quelques débris végétaux dans le sable qui emplissait la chambre funéraire, il s'agit de l'*Anastatica hierochuntica* L., « plante bien connue de tout l'extrême Sud marocain, et par ailleurs du Sahara, d'Égypte, Arabie, Palestine et Perse méridionale : c'est la *Rose de Jéricho* (ou tout au moins l'une d'elles). Cf. *Tuḥfat al-ahbab*, art. 233 et 451 et Trabut, Rép. des noms indigènes des plantes, p. 26 (1) ».

Immédiatement au S. S. E. de ce tumulus se trouvait une construction qui semble avoir été une place à offrandes : basse et plate, emplie de pierres de moyenne grosseur et de sable, elle était entourée de dalles dressées larges ou étroites, rappelant le soubassement des murs des anciennes cités-refuges du coude du Dra et de son amont [fig. 3 ; ph. 4]. Cette construction mesurait 3 m. 50 de longueur, 2 m. 75 à 3 mètres de largeur, 0 m. 75 de hauteur. Elle ne recouvrait pas d'ossements mais, à sa partie supérieure, des fragments de très petits os (os animaux ?) ont été recueillis, ainsi que des débris noirâtres, calcinés, comme si cette place avait pu servir de table à sacrifices.

(1) Ch. Sauvage, *Institut Scientifique Chérifien*, note manuscrite, avril 1946.

TUMULUS III

Le tumulus III [fig. 4, pl. 6] était situé à un petit col sur la deuxième croupe à l'W. de Foum le-Rjam. Ses dimensions extérieures étaient d'environ 8 mètres de diamètre et 3 m. 50 de hauteur. Sa forme conique était moins pointue que celle des tumuli de la première croupe et, sur son côté S. E., était ménagée une très petite lucarne (0 m. 50 × 0 m. 25) dont la dalle de fermeture était basculée. Une petite table à offrandes s'érigeait au S.-E., devant la lucarne.

A l'intérieur du tumulus, la chambre funéraire rectangulaire orientée N. W.-S. E., était construite en pierres assez grosses, de 0 m. 15 à 0 m. 20 d'épaisseur, et les parois en s'élevant se rapprochaient progressivement par encorbellement. Elle était couverte par quatre longues dalles de forme irrégulière, posées transversalement (environ 1 m. 25 × 0 m. 50 et 0 m. 25 d'épaisseur) ; une de ces dalles de couverture servait de linteau à la lucarne. Au niveau du sol, le caveau mesurait 2 m. 85 × 1 m. 25. A sa partie supérieure, au niveau des dalles de couverture : 2 m. 75 × 0 m. 60. Hauteur du sol aux dalles : 1 m. 50 à 1 m. 60, dont 1 m. 25 à 1 m. 50 empli de sable, c'est-à-dire que le caveau était presque comblé.

Ce tumulus paraissait contenir six squelettes. Le premier squelette découvert était en assez mauvais état ; il se trouvait à une trentaine de centimètres au-dessus du fond, la tête et les mains vers l'angle S., les jambes repliées à gauche vers le côté N. W. Sous le crâne se trouvait une pierre longue et étroite ne portant nulle trace de taille ni d'usage, peut-être avait-elle pu servir à caler la tête lors de l'ensevelissement.

Le deuxième squelette, très bien conservé, était placé au-dessous du précédent, à une quinzaine de centimètres au-dessus du fond du caveau et au milieu de ce dernier dont il n'occupait que la moitié de la longueur. Il était remarquablement grand et fort avec une tête assez petite, un front droit peu élevé. La tête se trouvait vers le côté S. E., tournée sur la gauche (vers le S. W.), les épaules reposaient à plat sur le dos, l'avant-bras gauche était replié sur le ventre, le droit était déplacé. Les jambes, légèrement pliées, étaient tournées vers la gauche. Un troisième squelette se trouvait au même niveau que le deuxième, contre la paroi S. W. ; il était de moindres dimensions, tous ses os avaient été rassemblés et mêlés.

A un niveau un peu inférieur, trois autres squelettes ou groupes d'osse-

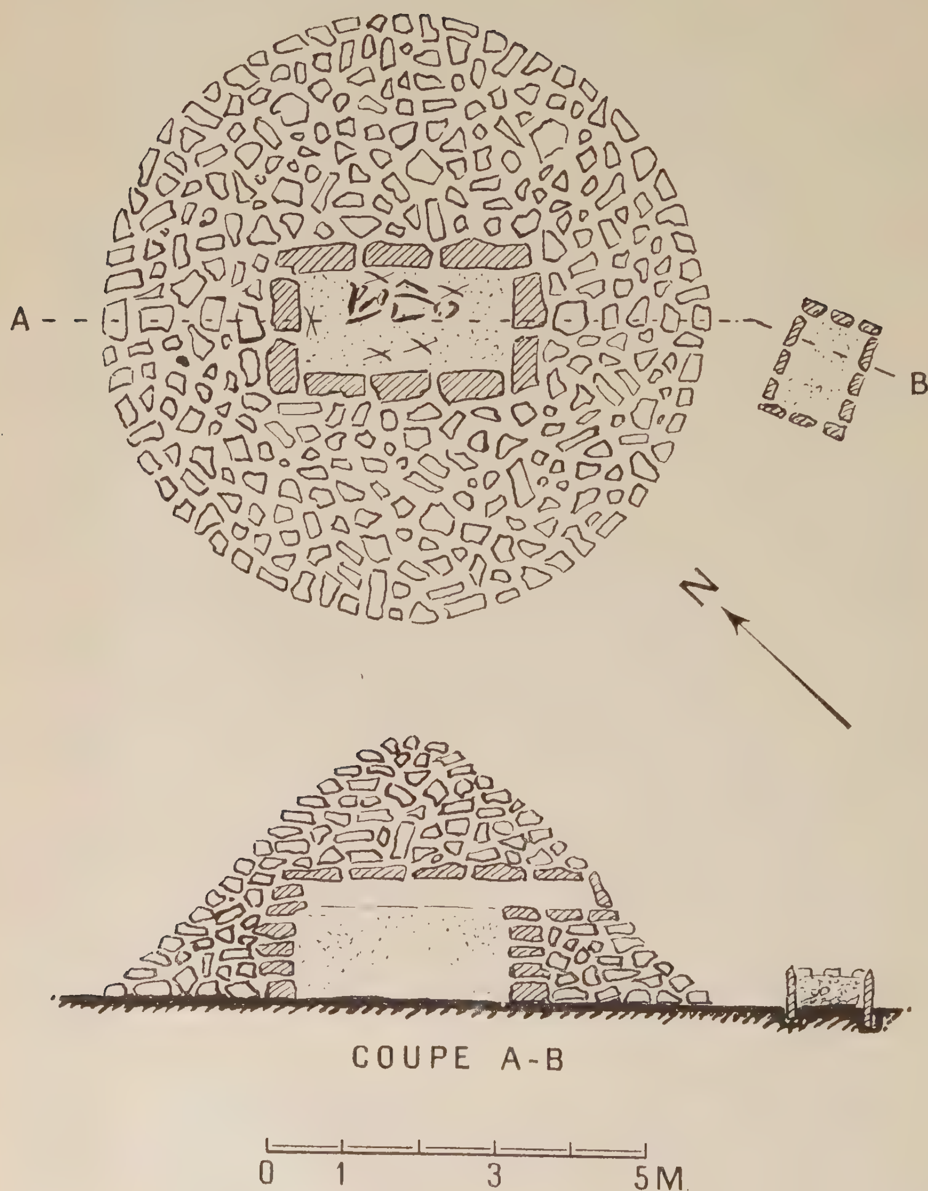


Fig. 4. — Foum le-Rjam. Tumulus III, intact avant dégagement. Type B. *Cf.* ph. 6.

ments étaient encore dans la tombe, reposant sur le roc servant de fond au caveau. L'un, que nous appelons le quatrième squelette, se trouvait vers le milieu du caveau : ossements d'enfant, contre lesquels se trouvaient de minuscules fragments de tissus. Un cinquième groupe d'ossements, en mauvais état, était ramassé le long de la paroi N. E., à la moitié de la longueur de celle-ci. Ces os provenaient d'un adulte. Enfin un sixième groupe d'ossements gisait contre l'extrémité N. W. de la tombe ; il s'agissait là, semble-t-il, de restes d'enfant comme pour le quatrième groupe.

Quant à la construction basse et rectangulaire — table à offrandes (?) — située au S. E., devant la lucarne de ce tumulus III, elle était petite : 1 m. 50×1 m. 25, hauteur 0 m. 75. Comme dans les autres édifices de même nature, son pourtour était formé de dalles posées verticalement sur champ, entre lesquelles de la terre et des pierres se trouvaient amassées. Ce monument était quelque peu dégradé, notamment sa partie supérieure où ne se rencontraient pas de petits ossements tels ceux trouvés sur la grande table du tumulus II.

Ce tumulus III est le seul de Foum le-Rjam où nous ayons rencontré une trace d'industrie : fragments de tissus recueillis auprès du quatrième squelette [ph. 12]. L'un de ces fragments était jaune et l'autre rouge ; après avoir été exposés à l'air, tous deux devinrent beiges, ainsi qu'en témoigne l'examen dont nous rendons compte ci-dessous. En effet, M. R. Pfister — spécialiste de l'étude des tissus anciens, notamment des tissus de l'Égypte — a bien voulu examiner les fragments provenant de Foum le-Rjam et nous en donner, le 30 juin 1947, l'analyse suivante : « Fragments de tissu grossier beige, chaîne et trame en laine, torsion droite (Z). Chaîne à 6 fils au centimètre. Trame 22 à 24 duites doubles au centimètre. Lisières formées par un faisceau de 3 ou 4 fils de chaîne. — Diamètre des brins : chaîne, rarement au-dessous de 30 µ, observés 30, 39, 45, 60, 75 µ, donc laine grossière, souvent avec canal médullaire (dans les grosses fibres) ; trame, diamètre entre 15 (rare) et 37 µ, la trame est donc sensiblement plus fine que la chaîne (1 µ = 0 mm. 001) ». M. R. Pfister ajoutait qu'il n'y a pas de lien avec l'Égypte où les torsions sont gauches et où l'on n'aurait pas introduit de laine dans un tombeau car celle-ci était considérée comme impure. Il nous signalait d'autre part que les torsions des tissus rapportés par M. Th. Monod de Terhazza — saline sur la route des caravanes entre le Maroc et le Soudan — étaient droites elles aussi.

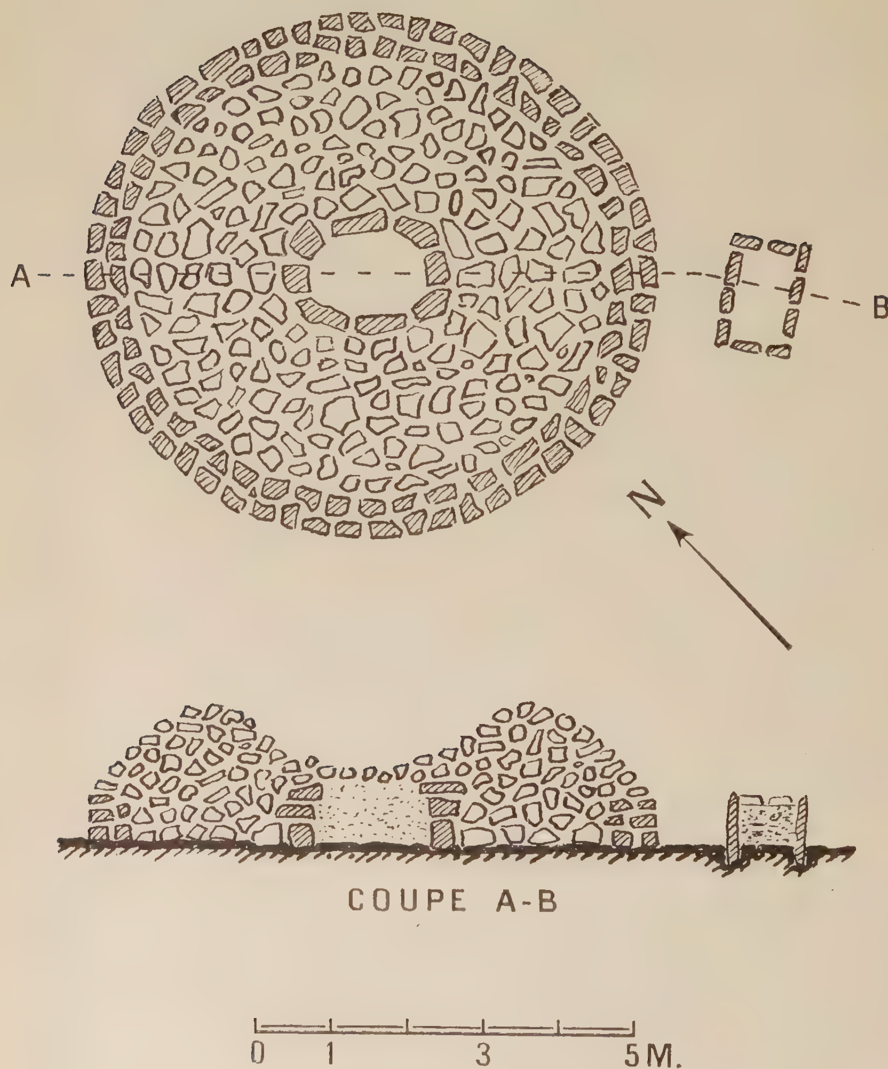


Fig. 5. - - Foum le-Rjam. Tumulus IV, semblait dégradé avant dégagement. Type C. *Cf.* ph. 8.

Les fragments de tissus recueillis à Foum le-Rjam sont, avec un petit bracelet de bronze trouvé à Tazarine (1), les seuls objets, indices de civilisation, mis au jour par les fouilles des nécropoles de ces provinces.

Tumulus IV

Le tumulus IV était situé sur la quatrième croupe à l'W. de Foum le-Rjam [fig. 5 ; pl. 8]. Il avait pour dimensions extérieures, 7 à 8 mètres de diamètre et 2 mètres à peine de hauteur. Ce tumulus était assez dégradé, difficile donc à rattacher à un type de structure déterminée ; il se distinguait des autres par les traits suivants :

a) Base circulaire extérieure en petites pierres sommairement appareillées, formant une paroi verticale de 0 m. 50 de hauteur environ ;

b) Forme ovale de la chambre funéraire ;

c) Grossièreté de la construction de cette chambre.

En outre, la partie supérieure du tumulus était très aplatie, non conique, mais au contraire évidée, formant une sorte de cratère d'environ 4 mètres ×3 m. 50 et profond de 0 m. 75. La faible hauteur de ce tumulus et cette forme en cratère pourraient donner à penser qu'il avait été déjà visité. Toutefois, nous avons noté ailleurs au Maroc des tumuli terminés en cratère et ne paraissant pas cependant avoir été violés (2).

A l'intérieur, la chambre funéraire était un ovale irrégulier de 1 m. 50× 1 m. 10, et sa hauteur était de 0 m. 80. Sa construction était très sommaire : assemblage grossier de blocs de la colline contrastant avec les vestiges extérieurs d'un appareil de base relativement soigné. Le caveau n'était pas couvert par des dalles et se trouvait empli de sable ou de terre tassée ; il ne contenait que de rares ossements très abîmés, soit deux crânes contre la paroi N. E. et quelques fragments à leur voisinage. Rien au centre de la tombe. L'emplacement des vestiges de ces deux squelettes pourrait suggérer qu'ils avaient été refoulés là pour faire place à un autre défunt aujourd'hui disparu.

Près de ce tumulus, au S. E., se trouvait une petite table à offrandes

(1) Cf. *infra*, p. 125.

(2) Il s'agit des tumuli de l'Assif n Imideur, chez les Aït Douchchene, sur les pentes N. E. du Siroua (cf. *infra*, pp. 127-128). Ces tumuli ayant été reconnus au cours d'une étape, nous n'avons pu en étudier la structure intérieure qui pourrait différer sensiblement de celles observées à Foum le-Rjam.

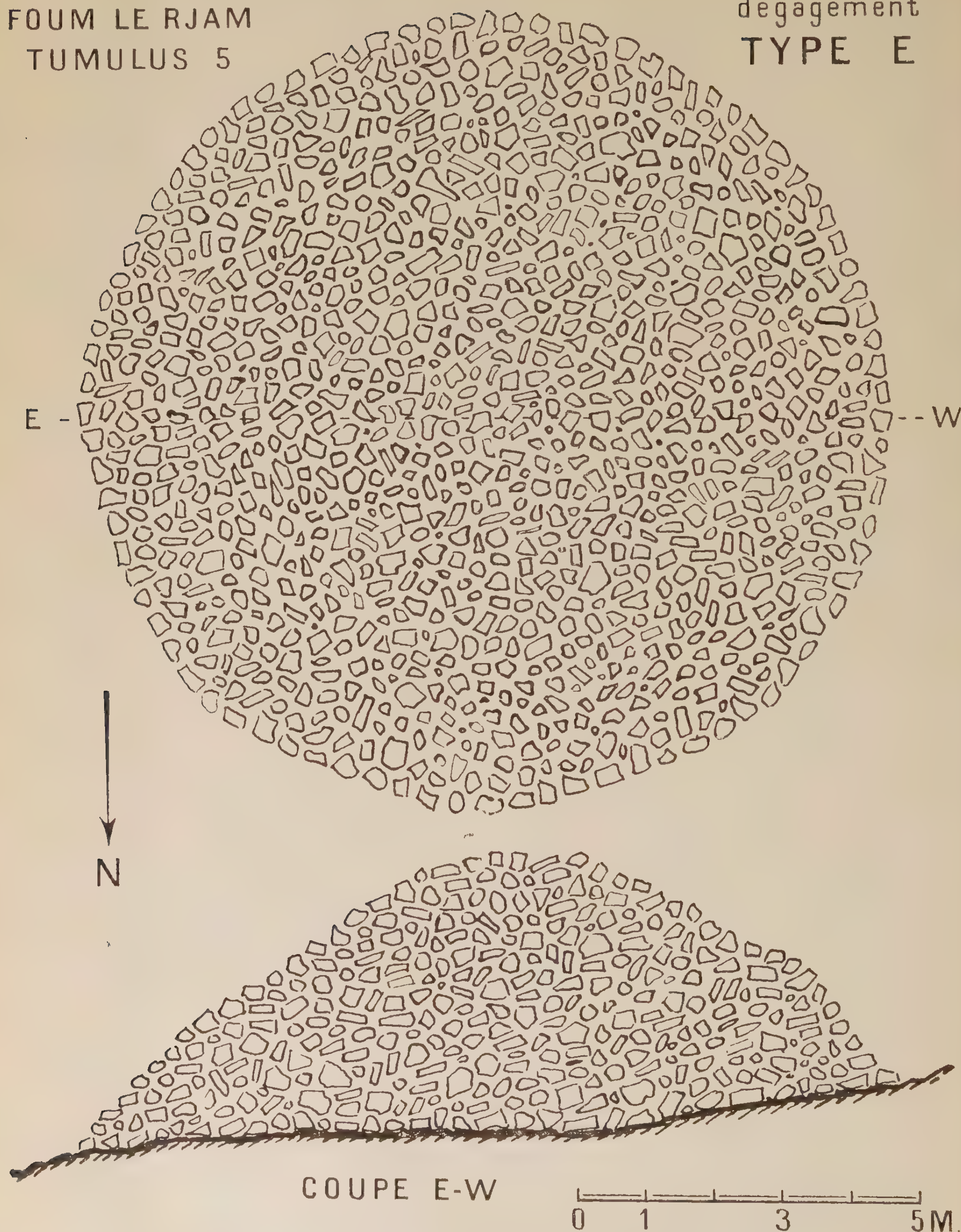


Fig. 6. - Foum le-Rjam. Tumulus V, intact avant dégagement. Type E. *Cf.* ph. 7.

de 1 m. 50 × 1 mètre de côté. Elle était, comme ses semblables, pleine de pierres et de terre et ne présentait pas de signe particulier.

Tumulus V

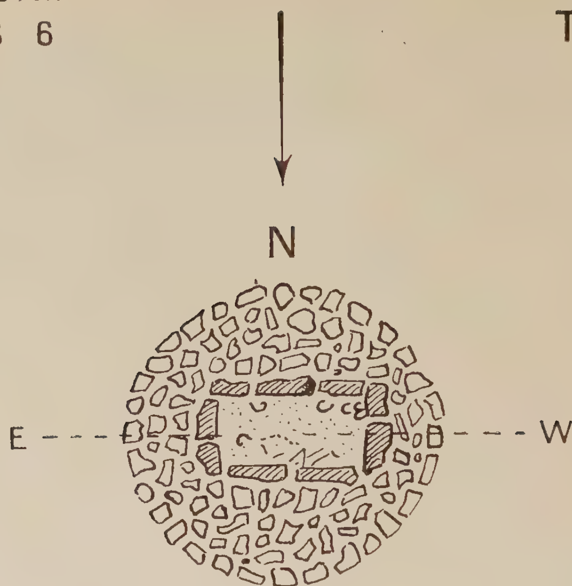
L'exploration longue et laborieuse du tumulus V [fig. 6 ; pl. 7], a été quelque peu décevante en l'absence de chambre tombale, d'ossements ou d'objets funéraires. Le médiocre intérêt de cette fouille pénible sous un vent glacial a amené les travailleurs et les mokhaznis à conclure que les génies nous avaient été défavorables parce que nous ne leur avions pas offert de sacrifice avant d'entreprendre les travaux et qu'ils avaient alors égaré ou rendu vaines nos recherches. Les sondages s'étaient poursuivis pendant deux jours et demi.

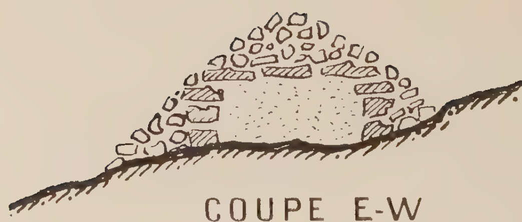
Ce tumulus se dressait en bordure de la plaine, au bas d'un ravin situé au-delà des quatre premières croupes à l'W. de Foum le-Rjam. Il n'existait pas de table à offrandes à proximité. Le monument était plein du haut en bas, dépourvu donc de chambre funéraire et de lucarne. Il était particulièrement grand : environ 12 mètres de diamètre et 4 mètres de hauteur. Son sommet avait la forme d'un petit cratère, peut-être volontairement aménagé lors de la construction, ou consécutif à une tentative d'exploration qui aurait été abandonnée en raison de la difficulté à déplacer une telle masse de grosses pierres.

Le premier sondage de ce tumulus a été fait sous la forme d'un puits central creusé jusqu'au sol de la colline, un peu au-delà même, là où aurait pu avoir été excavée jadis une fosse rudimentaire, comblée ensuite et difficile à distinguer lors des travaux. Nous avons arrêté la prospection à une profondeur de 4 m. 50 environ au-dessous du sommet. Toute la construction était en grosses pierres liées par du sable ou de la terre. A 2 mètres de profondeur et sur le côté N. du puits de sondage se trouvaient quelques menus ossements indistincts et presque réduits en poudre. Ayant achevé ce sondage au centre du tumulus, nous avons ouvert une tranchée allant du centre vers l'extérieur, coupant le tumulus en son rayon S.-E., cette orientation étant habituellement celle du grand axe des chambres funéraires, celle aussi vers laquelle s'ouvre la lucarne quand il s'en trouve une. Ce deuxième sondage n'a donné comme le premier, à 2 mètres au-dessous du niveau du sommet, qu'une pincée d'ossements informes pris dans la masse et très altérés.

LEKTAOUA
FOUM LE RJAM
TUMULUS 6

Intact avant dégagement
TYPE D





0 1 3 5M

Fig. 7. — Foum le-Rjam. Tumulus VI, intact avant dégagement. Type D.

Le temps nous étant strictement mesuré, il nous fallut suspendre la fouille de ce monument et diriger nos recherches sur les petits tumuli voisins, afin de préciser si leur structure interne était semblable à celle de ce grand tumulus V auquel leur aspect extérieur était comparable par la forme de la construction. C'est alors, qu'après six heures du soir et le coucher du soleil, nous ouvrîmes le tumulus VI, petit monument de pauvre mine qui ne retenait guère l'attention mais paraissait intact et inviolé.

Tumulus VI

Ce petit tumulus était situé dans le même ravin que le tumulus V, à une vingtaine de mètres au-dessus. Il avait environ 4 mètres de diamètre et 2 mètres de hauteur (1 m. 50 du côté de l'amont, 2 m. 50 du côté de l'aval) [fig. 7]. Quelques minutes après le début du travail, nous découvrions de grandes dalles servant de couvercle à une chambre funéraire d'assez petites dimensions ; des ossements apparurent peu après, ceux notamment d'un squelette entier, dans la position repliée où il avait été inhumé. L'obscurité croissante nous contraignit d'interrompre les recherches afin d'éviter toute erreur dans la fouille.

Le temps nous pressait car il fallait lever le camp à la fin de la matinée, ayant auparavant terminé l'étude du tumulus VI, classé et numéroté les ossements et les avoir emballés soigneusement ainsi que tous ceux recueillis dans les autres sépultures. Aussi étions-nous arrivés au tumulus VI dès avant le lever du soleil, n'ayant pour dégager les squelettes noyés dans le sable que nos doigts et une petite brosse douce, évitant de heurter quelque pièce d'un squelette prêt à se dissocier dès que le sable cessait de le maintenir en place. La chambre funéraire formait un rectangle irrégulier au grand axe orienté E.-W., ayant pour dimensions 1 m. 90 × 0 m. 90 et 0 m. 80 de hauteur. Elle était édifiée comme les autres sur le sol en caillasse de la colline ; à la base les parois étaient constituées par un lit de très gros blocs (0 m. 40 d'épaisseur), au-dessus desquels étaient posées de grosses pierres.

Outre un squelette entier, le caveau renfermait quatre crânes et divers ossements dont un groupe situé au-dessous du squelette principal ; les autres se trouvaient au même niveau que ce squelette, en arrière de ce dernier, le long de la paroi S. du caveau [ph. 9]. Hormis les ossements placés sous le squelette entier et qui étaient de grande taille, tous ceux de cette tombe étaient relativement petits, tels ceux de femmes ou

d'enfants, moins grands et gros en tout cas que ceux recueillis dans les autres tumuli, notamment dans le tumulus III. L'inventaire résumé des ossements du tumulus VI est le suivant :

1. Un squelette entier couché sur le côté droit, jambes repliées, et dont le crâne se trouvait près de la paroi E. du caveau. Ce squelette était un peu friable, moins bien conservé que le deuxième squelette du tumulus III (jambes repliées à gauche), il était aussi plus petit, moins fort et d'aspect féminin (1).

2. Un crâne avec sa mâchoire, en bon état, dans l'angle S. E. du caveau.

3. Un crâne en mauvais état de conservation vers le milieu de la longueur de la paroi S.

4. Un autre crâne en mauvais état de conservation, contre la paroi S., vers l'angle S. W.

5. Un petit crâne, séparé en deux, près du précédent, dans le coin S. W. du caveau.

6. Ossements nombreux et divers paraissant avoir été placés en désordre tout le long de la paroi S., entre le crâne de l'angle S. E. et celui de l'angle S. W.

7. Grand squelette en mauvais état et sans crâne, gisant sous le squelette entier principal.

Divers débris végétaux ont été recueillis dans le sable qui emplissait la chambre funéraire ; leur examen a donné les identifications suivantes (2) : « *a)* Graines de *Medicago* (probablement *M. laciniata* (L) (MILL.). Cette espèce est commune dans les régions sèches de la plupart des pays bordant la Méditerranée et va jusqu'au Beloutchistan ; *b)* Extrémité d'inflorescence de *Limonium* sp. (indéterminable) genre comprenant des plantes en général de terrains salés ou désertiques ; *c)* Fruits très abîmés de *Rumex* du gr. *Acetosella* probablement et alors peut-être *R. vesicarius* connu du Sud marocain ; *d)* Un reste d'*Anastatica hierochuntica* (3) ».

Là s'arrêtèrent nos investigations sur les sépultures de Foum le-Rjam et nous reprîmes à mulet le chemin du retour à Tagounite, accompagnée

(1) Peut-être la différence de position — tête et genoux tournés vers la droite ou vers la gauche — pourrait-elle être en rapport avec le sexe, les hommes étant couchés à gauche et les femmes à droite, mais nous ne possédons pas d'éléments suffisants pour élucider ce point.
(2) Ch. SAUVAGE, *Institut Scientifique Chérifien*, note manuscrite, avril 1946.
(3) Cf. *supra*, p. 102.



. — Foum le-Rjam. Vue vers le S.-E. Au premier plan : quelques tumuli. Au deuxième plan, de gauche à droite : débouché de la piste qui vient des Lektaoua (à gauche) et se dirige vers les Mehamid (à droite). En arrière à gauche : piton fortifié. Au fond : le bord de la *hammada*, du Dra.

2. — Foum le-Rjam. Cimetière particulier, tumulus I.

3. — Foum le-Rjam. Cimetière particulier. Vue vers le S.

4. — Foum le-Rjam. Cimetière particulier. Tumulus II avec sa place à offrandes.

5. — Foum le-Rjam. Le tumulus II est le deuxième à partir de la gauche.



6. — Foum le Rjam. Tumulus III, petite place à offrandes immédiatement à sa gauche.

7. — Foum le-Rjam. Tumulus V, vue de l'W.

8. — Foum le-Rjam. Tumulus IV, vue du N.-E.



9. — Foum le-Rjam. Tumulus VI, chambre tombale.



10. — Ternata. Un tumulus de Zagora. Au fond à gauche : collines rocheuses de Tazagorte.



11. — Fezouata. Tumuli à Timtig.

12. — Fragments de tissus du tumulus III, de Foum le-Rjam.



13. — Bracelet en bronze du tumulus II, de Tazarine.

des squelettes emballés dans des caisses, un des crânes, particulièrement fragile, noué dans un mouchoir et tenu au bout de nos doigts afin d'amortir toute secousse avant de pouvoir le consolider selon les moyens à notre disposition, en le ficelant après l'avoir empli de coton et de fibre de bois.

RÉSUMÉ DES OBSERVATIONS

Les tumuli de Foum le-Rjam sont de forme conique plus ou moins élevée, pointue ou mousse ; ils sont construits en pierre sèche — pierre noire qui est celle du site. Le sable qui bouche les interstices paraît presque toujours avoir été apporté par le vent. Leurs dimensions diffèrent et peuvent varier de 4 à 12 mètres de diamètre, et de 2 à 4 mètres de hauteur. Parfois, une pierre dressée se trouve au sommet du monument. Un grand nombre de tumuli ont sur leur flanc, généralement au S. E., une sorte de lucarne d'environ 0 m. 50 de côté, réservée dans la construction et fermée par une grosse dalle posée de champ. Cette lucarne paraît habituellement trop exiguë pour laisser passer un individu adulte.

Cinq tumuli renferment chacun une chambre funéraire édifiée au-dessus du sol et non excavée dans ce dernier ; elle peut être couverte par un lit de dalles, ou non. Le plus grand des tumuli visités n'avait pas de chambre funéraire et ne conservait pas de restes appréciables d'ossements ; il pourrait ne pas avoir servi de sépulture.

L'orientation la plus fréquente du grand axe des caveaux est S. E.-N. W., celle du tumulus VI qui était dépourvu de lucarne était E. W. Le S. E. est aussi l'orientation de la lucarne s'il en existe une.

Les six tumuli que nous avons ouverts appartiennent à cinq types schématiques différents qui sont les suivants :

TYPE A

Tumulus de moyennes dimensions, en forme de cône pointu, au sommet souvent surmonté d'une pierre dressée. Chambre funéraire rectangulaire édifiée au-dessus du sol, non recouverte par des dalles horizontales mais surmontée d'une voûte grossière en encorbellement terminée par une dalle plate. Au-dessous du niveau de cette dalle, lucarne d'environ 0 m. 50 de côté, ménagée dans la paroi du tumulus, communiquant donc avec le caveau par la voûte qui le surmonte. Dalle verticale fermant à l'extérieur

l'ouverture de la lucarne. Les tumuli I et II appartenaient à ce type [fig. 2, 3 ; ph. 2, 4]. Tous deux étaient situés sur la première croupe à l'W. de Foum le-Rjam, croupe dont le sommet est enclos d'une murette en pierre sèche.

Type B

Tumulus de moyennes dimensions, en forme de cône à sommet arrondi. Chambre funéraire rectangulaire édifiée au-dessus du sol. Dalles horizontales fermant ce caveau au niveau supérieur de ses parois verticales, pas de voûte en encorbellement. Lucarne d'environ 0 m. 50 de côté, ménagée dans la paroi du tumulus ; son linteau se trouve au même niveau que les dalles couvrant le caveau, la lucarne communique donc directement avec le caveau. Dalle verticale fermant à l'extérieur l'ouverture de la lucarne. Le tumulus III appartenait à ce type [fig. 4 ; ph. 6].

Type C

Tumulus d'un diamètre moyen. Base circulaire en petites pierres formant une murette verticale basse. Chambre funéraire ovale sommairement construite en grosses pierres irrégulières. Le tumulus IV appartenait à ce type [fig. 5 ; ph. 8]. La dégradation de la partie supérieure de ce monument n'a pas permis de consigner tous les aspects de sa structure extérieure ou intérieure.

Type D

Tumulus de moyennes dimensions, plutôt petit ; peu de hauteur par rapport à la base. Chambre funéraire rectangulaire édifiée au-dessus du sol. Dalles horizontales fermant ce caveau au niveau supérieur de ses parois verticales. Pas de voûte en encorbellement. Pas de lucarne dans la paroi du tumulus, donc pas de communication du caveau avec l'extérieur. Le tumulus VI appartenait à ce type [fig. 7]. Il était situé non loin du grand tumulus V, dans un petit ravin au pied de la montagne, au-delà de la quatrième croupe à l'W. de Foum le-Rjam.

Type E

Tumulus de grandes dimensions. Amas plein en pierres et en terre, n'abritant pas de chambre funéraire. Le tumulus V appartenait à ce type [fig. 6, ph. 7]. Il était situé en bordure de la plaine, non loin du petit

tumulus VI, ci-dessus. L'absence de chambre funéraire et d'ossements de quelqu'importance incite à penser que ce type de tumulus ne servait pas de sépulture. A Tazarine, la fouille que nous avons faite d'un tumulus analogue a été également négative (1).

Remarques

Il existe parfois un très petit tumulus auprès d'un plus grand. Ailleurs, c'est une construction rectangulaire basse, à surface plane, ayant pu servir de place à offrandes. Les tumuli II, III et IV en sont flanqués. En outre, quelques tumuli sont reliés entre eux par un sentier de petites dalles posées de champ. Ainsi en était-il du tumulus II. Le sentier se poursuivait en descendant jusqu'au bord du plateau rocheux ceint d'une murette, sur lequel étaient construits quelques-uns des tumuli les plus beaux et les mieux conservés.

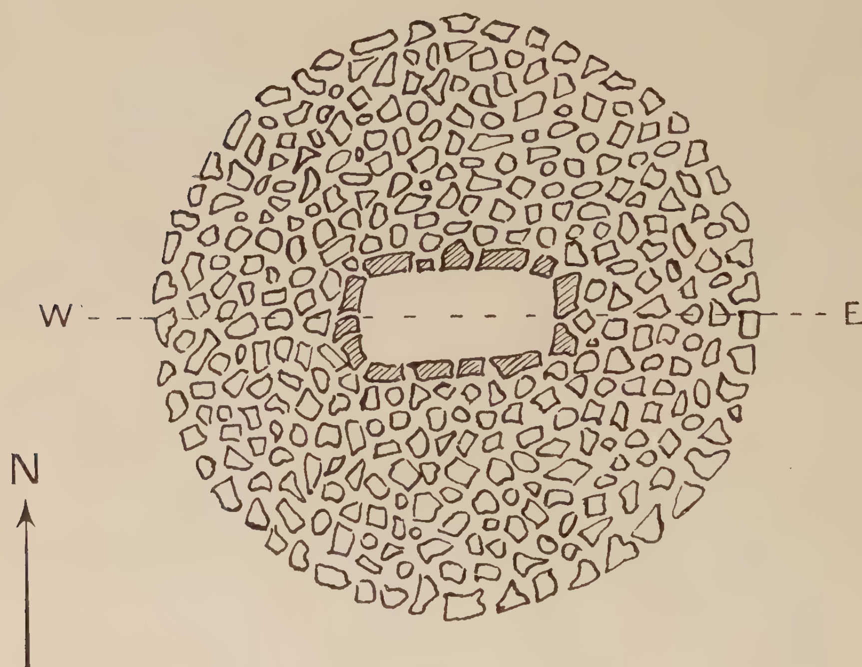
Les cinq tumuli possédant une chambre tombale renfermaient des ossements ou leurs vestiges. Dans chacun des tumuli II et IV, il ne subsistait guère que deux crânes. Par contre, les tumuli III et VI contenaient chacun, parmi de nombreux ossements, un squelette entier dont la position n'avait pas été altérée par une nouvelle et plus récente inhumation. Le crâne du squelette du tumulus III était placé vers l'extrémité S. E. du caveau face tournée vers sa gauche, le squelette lui-même était étendu sur le dos, fémurs légèrement fléchis sur le bassin, jambes pliées et tournées vers sa gauche. Le crâne du squelette du tumulus IV était placé vers l'extrémité E. du caveau ; le squelette était couché sur le côté droit, fémurs et tibias fléchis et tournés vers sa droite.

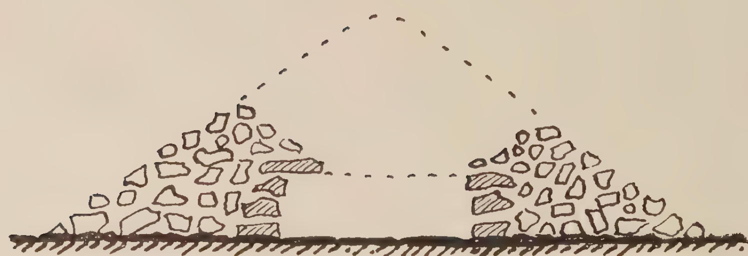
Les tombes visitées ne renfermaient aucun matériel funéraire à l'exception des fragments de tissus trouvés dans le tumulus III auprès du quatrième squelette.

(1) Cf. *infra*, p. 123.

LEKTAOUA-MEHAMID
IMEGGAG
TUMULUS

très dégradé
TYPE D





COUPE W-E

0 1 3 5M.

Fig. 8. — Lektaoua-Mehamid. Un tumulus d'Imeggag, très dégradé. Type D.

AUTRES TUMULI DU SUD MAROCAIN

Ainsi que nous l'avons signalé au début de cette étude, la nécropole de Foum le-Rjam est, avec celle d'Erfoud, la plus importante des nécropoles connues dans le Sud Marocain. Toutefois les tumuli funéraires sont assez nombreux dans cette contrée et nous donnons ci-dessous l'indication des groupes plus ou moins importants de ces sépultures que nous avons été à même de reconnaître. Il ne s'agit ici que des tumuli funéraires, ou présumés tels lorsqu'ils n'ont pas été explorés, monuments en pierre sèche, de dimensions modestes (2 à 12 mètres environ). Cette étude ne s'étend pas à tous les tas de pierres (*ikerkar* en berbère, sg. *akerkour*), si nombreux au Maghreb, qu'ils soient sacrés ou servent de bornes ; elle n'envisage que la sépulture individuelle ou familiale que recouvre un amas de pierres, et plus encore la tombe édifiée sur une aire déterminée à usage de cimetière, plutôt que la tombe occasionnelle dressée pour un voyageur étranger ou pour la victime d'un meurtre.

Parmi les contrées où nous avons constaté l'existence de tumuli, citons : les Lektaoua-Mehamid (cf. Foum le-Rjam), le Fezouata et le Ternata (Zagora), Tazarine, le Siroua, Skoura et Imerhrane, le Todrha, la vallée du Ziz (Tafilalt). Les tumuli de Tazarine sont, avec ceux de Foum le-Rjam, les seuls que nous ayons eu la possibilité de fouiller.

LEKTAOUA-MEHAMID

Au S. du Lektaoua, immédiatement à l'E. de Foum le-Rjam et du Dra et au N. E. de Tidri se trouve une suite de collines rocheuses appelées *Imeggag* ou *Meggag*, elle est traversée d'une falaise à l'autre par plusieurs remparts et porte les vestiges de nombreuses constructions d'une époque qui ne peut être actuellement datée. Des dalles dressées formaient la base des murs. Une dizaine d'aires à battre étaient entourées de murettes de pierre. Nous n'avons pas remarqué de fragments de poterie ni relevé l'existence de citernes (janvier 1946).

Ces ruines étaient situées à l'extrémité W. de la colline, vers le fleuve. Du côté opposé, vers l'E., se voyaient dix à quinze tumuli dispersés, que leur aspect et leur structure pouvaient apparenter à ceux de Foum le-Rjam

[fig. 8]. L'un d'eux, très démoli, avait environ 8 mètres de diamètre, il avait été ouvert et laissait voir une chambre funéraire irrégulièrement rectangulaire, de 2 m. 50 × 1 mètre. Dans un autre, une large dalle couvrait encore l'une des extrémités du caveau. La plupart des chambres funéraires étaient orientées E. W. ; elles étaient grandes, bien que de dimensions et de formes variables : rectangulaires, ovales, circulaires. Les caveaux, presque toujours emplis de sable, contenaient des débris d'ossements. Deux tumuli en très grosses pierres étaient cimentés avec un mortier blanchâtre ressemblant à du mortier de chaux, mais qui aurait, paraît-il, été un ciment naturel (1).

Des vestiges de tumuli existaient aussi à 2 ou 3 kilomètres au S. W. d'Imeggag, à Tidri ou Foum Tidri, sur la rive gauche du Dra également. Lors de notre passage, au mois de février 1946, plusieurs sites en ruines se voyaient en ces lieux. L'un était construit en pierres, c'est celui auprès duquel se trouvaient des restes de tumuli à demi ensablés. Un autre, appelé Taourirt n Tidri, situé à 500 mètres au N. du précédent sur une butte près du fleuve, était plus exigu et montrait des pans de murs en pisé sur quelques soubassements en pierre. A un kilomètre et à un kilomètre et demi au S. W. du premier site, deux autres villages ruinés — ceux-ci construits en brique — auraient appartenu aux Oulad Driss et aux Oulad Zbir jusqu'à une période paraissant assez récente (2). Les Oulad Driss que nous avons questionnés ne savaient pas à qui avaient pu appartenir les deux premiers sites (celui construit en pierre et celui construit en pisé) mais les Juifs du Dra les considèrent comme étant les sites de leur première installation dans la région, ils se seraient ensuite établis à Imeggag dont il a été parlé ci-dessus (3).

Les Oulad Driss disent qu'au S. de Tidri la plaine de la rive gauche du Dra était couverte d'oliviers et de figuiers, elle est aujourd'hui désertique. Juifs et Musulmans vont en pèlerinage à Tidri sur la tombe d'un même

(1) Renseignement donné par M. Reine, à Zagora, février 1946.

(2) Les Oulad Driss et Oulad Zbir auraient des Berbères Haouara pour ancêtres. Venus du Sahel soudanais, ils se seraient installés dans le Coude du Dra et devinrent sédentaires ; ils possédaient toute la palmeraie des Mehamid et d'autres villages encore, plus en aval sur le fleuve. Lorsque les Aârib (Mâaqil semble-t-il) arrivèrent à leur tour, les Oulad Zbir se battirent contre eux mais furent vaincus et dispersés et émigrèrent dans le Rharb tandis que les Oulad Driss purent se maintenir (Information orale, Chikh des Oulad Driss, février 1945).

(3) Informations recueillies de la bouche du Hazzane Iâqoub par le Capitaine Azam en avril 1946.

saint qu'ils vénèrent également. Les Juifs le nomment Isaac Aqqouime, venu autrefois d'Aqqou en Palestine et fondateur de Tidri. Les Musulmans, eux, révèrent ce saint sous le nom de Sidi Moussa (1).

FEZOUATA

Au Fezouata, les groupes de tumuli que nous avons remarqués au mois de décembre 1945, au cours d'une étape, se trouvaient sur la rive gauche du Dra entre Timtig au S. E. et Arhela Oudrar au N. W., notamment aux lieuxdits en berbère : *adlalaz* et *irhir n ellouz* (la colline des amandiers) et en arabe : *ḥadeb el-brhal* (la bosse des mulets). Les tas de pierres étaient disposés en file irrégulière sur une faible crête entre la vallée du Dra qu'elle dominait, au S. W., et la plaine désertique qui précède la montagne au N. E. Ils étaient particulièrement nombreux au-dessus d'un ancien village fortifié, alors abandonné, et désigné en arabe sous le nom de Le-Qsiba el-Khaouia (la petite citadelle déserte). D'autres monuments de même apparence étaient situés tout près de Timtig, immédiatement au N. [fig. 9 ; ph. 11].

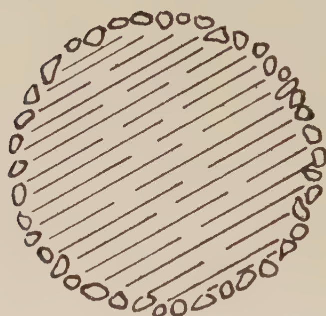
Ces tumuli étaient construits en grosses pierres arrondies comme des galets ; de telles pierres, qui ne se voyaient pas aux alentours immédiats sur le sol environnant, avaient du être ramassées dans le lit du fleuve. Beaucoup de ces tertres étaient assez dégradés, leurs pierres ayant été employées pour faire des murettes basses ; ils mesuraient de 4 à 10 mètres de diamètre et environ 1 m. 50 de hauteur. Les pierres semblaient entassées sans ordre préconçu, nulle chambre funéraire n'était apparente à l'intérieur des plus démolis, mais nous n'avons pu en fouiller aucun. L'absence de caveau funéraire pourrait tenir à l'origine de ces tumuli : les gens du pays disent en effet que ces monuments sont les tombes des voyageurs qui, se rendant de Zagora à Tameggroute avant la pacification, avaient été attaqués, détroussés et tués par les brigands Aït Atta du Sarrho qui se sauvaient ensuite et se réfugiaient dans leurs montagnes. Personne, dit-on, ne venait rechercher ou enterrer les étrangers morts en parcourant ce dangereux passage, ils restaient donc là où ils étaient tombés et chacun de ceux qui venaient à passer auprès d'un cadavre jetait sur lui une pierre jusqu'à ce qu'il se trouve recouvert par un tas de quelque importance.

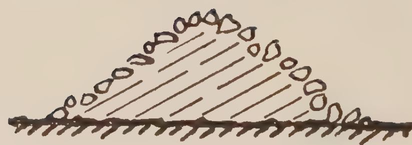
(1) Information orale, Capitaine Azam, avril 1946.

FEZOUATA
TUMULUS

Non visité
TYPE D(?)

PLAN





COUPE



Fig. 9. — Fezouata. Un tumulus de Timtig, non visité. Type D (?). *Cf.* ph. 11.

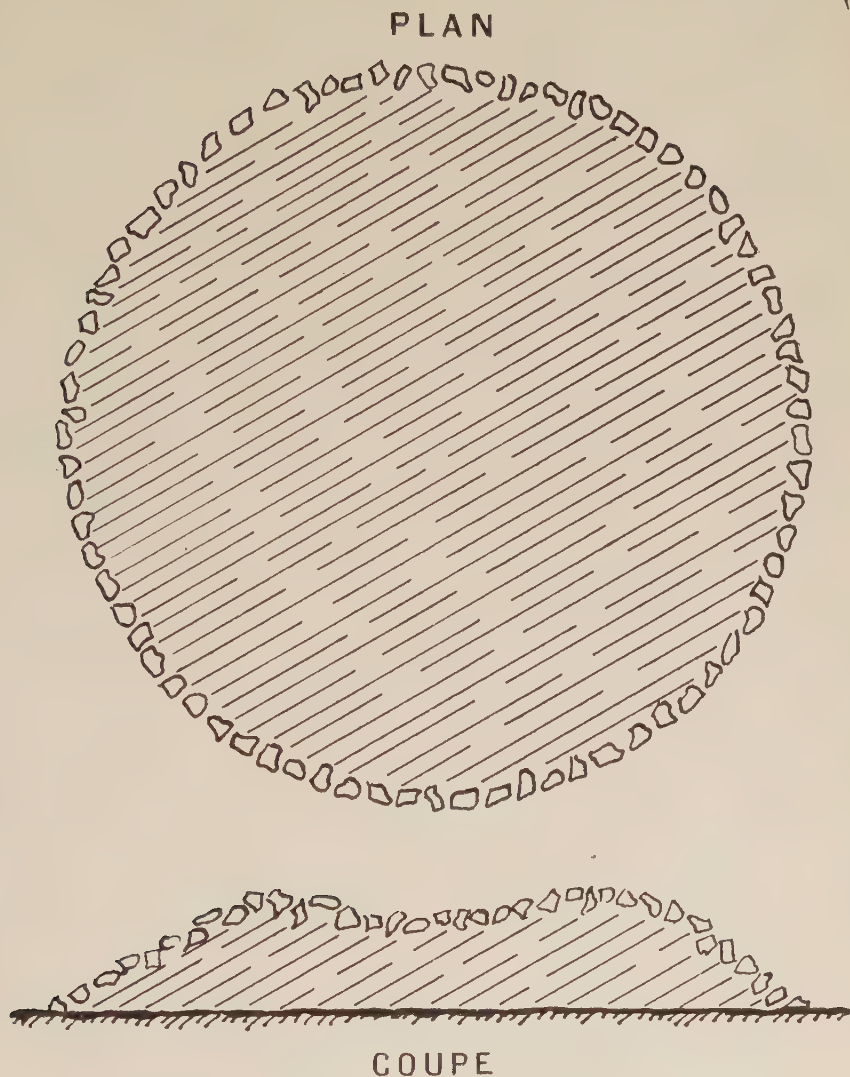


Fig. 10. — Ternata. Un tumulus de Zagora, non visité. *Cf.* pl. 10.

Toutefois les tumuli situés tout auprès de Timtig ont une forme plus définie, soit qu'ils aient été plus tranquillement édifiés à l'abri du village, soit qu'ils aient été mieux respectés, tant pour la même raison que parce qu'ils se trouvaient à peu de distance d'un tombeau de saint dont la présence a pu les faire respecter.

TERNATA

Lors de notre séjour dans le Ternata, en décembre 1945, nous sommes allée voir les tumuli qui se trouvaient au N. W. de Zagora, séparés en deux groupes par le terrain d'aviation : les uns en deçà, à un kilomètre environ, les autres au-delà, à environ cinq kilomètres.

Le premier groupe comprenait une quinzaine de tumuli, la plupart très altérés ; celui que nous avons photographié était parmi les plus grands et les mieux conservés [fig. 10 ; ph. 10], il avait environ 10 mètres de diamètre et 1 m. 75 de hauteur. La partie supérieure de ces tumuli était en forme de cuvette peu profonde, d'environ 5 mètres de diamètre, ce qui pouvait suggérer qu'ils se terminaient autrefois en cratère, à moins que cette forme ne soit la conséquence d'un essai de violation des sépultures.

Les tumuli du deuxième groupe, une dizaine environ, étaient gros également et assez plats ; ils ne différaient pas des premiers et paraissaient avoir fait partie d'un même site, que l'établissement du terrain d'aviation aurait coupé en deux en faisant disparaître un certain nombre de monuments. Nous n'avons pu fouiller les tumuli de Zagora pour en observer la structure intérieure ; l'état où ils se trouvaient ne laissait pas apparaître de chambre funéraire s'ils en possédaient une.

Les tumuli de Zagora se trouvent non loin de Tazagort, colline rocheuse située sur la rive gauche du Dra, à 3 kilomètres environ à l'E. de Zagora et sur laquelle subsistent les vestiges d'installations anciennes, dont certaines sont antérieures à l'époque almoravide, c'est-à-dire aux XIe-XIIe siècles. Aux abords de cet ancien site fortifié, notamment sur le versant et le piémont S. E. de la colline, se voient aussi de nombreux tumuli qui se trouvent en fait dans le Fezouata [1]. Ils sont de moindres dimensions que ceux qui sont signalés ci-dessus dans le Ternata, de part et d'autre du champ d'aviation.

(1) Jacques MEUNIÉ et Charles ALLAIN, *La forteresse almoravide de Zagora*, *Hespéris*, 1956, 3e-4e trim., p. 307, fig. 1, plan de situation.

TAZARINE

Nos recherches sur les tumuli de Tazarine ont pu être accomplies au mois de mars 1946, grâce à l'aide que le Capitaine Roux a bien voulu nous accorder.

A Tazarine, les tumuli sont bien moins nombreux qu'à Foum le-Rjam : quelques dizaines de sépultures à proximité du Bureau, au S. S. W. de ce dernier. Ces tumuli sont comparables à ceux de Foum le-Rjam par leur construction et leur disposition intérieure, mais ils sont moins grands dans l'ensemble et sont construits en plus petites pierres. Aucun de ces tumuli ne paraît intact, même lorsque leur chambre funéraire n'a pas été violée. Tous sont aujourd'hui dépouillés de leur partie supérieure, qui semble avoir pu être en forme de cône arrondi si ces monuments sont comparables à ceux de Foum le-Rjam.

Les fouilles faites à Tazarine ont porté sur quatre tumuli, soit un grand et trois petits.

Tumulus I

Le plus grand de ces tumuli a été fouillé le premier [fig. 11] ; il mesurait environ 10 mètres de diamètre et encore 2 mètres de hauteur, bien que la partie supérieure ait disparu. Nous fîmes pratiquer une fouille centrale en forme de puits, jusqu'au sol de la colline : le tumulus était entièrement plein et dépourvu de chambre funéraire, comme le plus grand de ceux que nous avions examinés à Foum le-Rjam (1). Il ne paraissait pas avoir abrité d'ossements, du moins n'en restait-il aucune trace ; au fond se trouvaient seulement deux petits fragments indistincts pouvant peut-être évoquer des dents d'animal. La fouille de ce monument et celle du tumulus V de Foum le-Rjam inciteraient à penser que les grands tumuli n'étaient pas des sépultures bien que se trouvant parmi elles, peut-être auraient-ils été des monuments rituels ou commémoratifs de saints antérieurs à l'Islam ?

Tumulus II

Un autre tumulus fouillé à Tazarine était de petites dimensions : 6 mètres environ de diamètre et 1m. 25 de hauteur pour la partie

(1) Cf. *supra*, pp. 108-109.

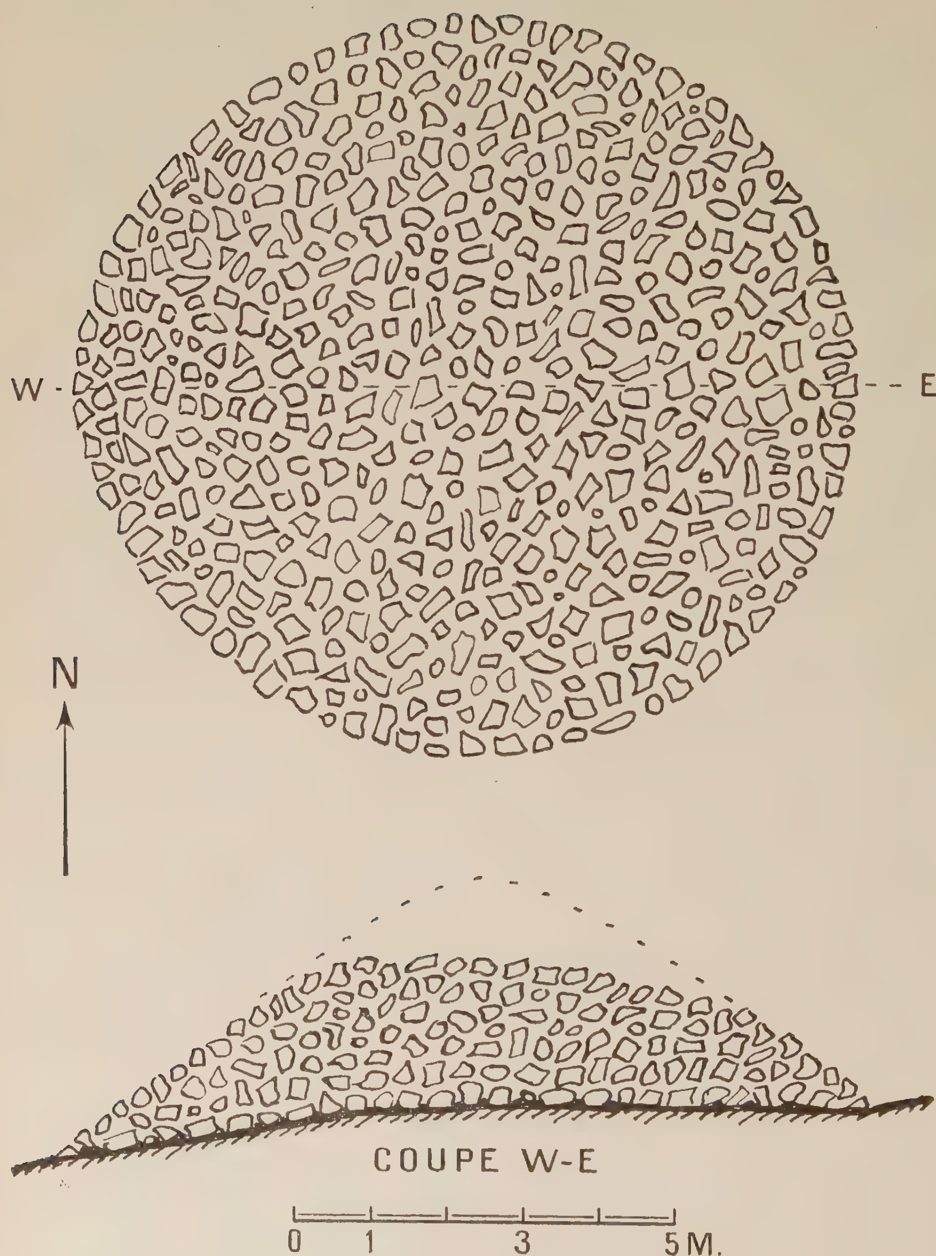


Fig. 11. — Tazarine. Tumulus I, sommet disparu avant dégagement. Type E.

subsistante, ce monument se trouvant dégradé jusqu'au niveau des dalles qui servaient de couverture à la chambre funéraire et ces dalles mêmes ayant été partiellement déplacées [fig. 12]. La chambre funéraire, édifiée sur le sol, était irrégulièrement ovale et légèrement voûtée, formée de pierres brutes de moyenne grosseur, posées en encorbellement. Ce caveau, haut de 0 m. 70, mesurait 1 m. 50 × 1 mètre au sol, et 1 m. 30 × 0 m. 80 au bord supérieur ; son grand axe était orienté N. W.-S. E. Ce caveau était très humide et les fragments d'ossements qu'il renfermait étaient en fort mauvais état ; à chaque extrémité se trouvaient, semble-t-il, des vestiges de crâne. Il contenait en outre un noyau — peut-être d'abricot — et un étroit bracelet de bronze.

Ce bracelet, légèrement ovale, est ouvert d'un côté ; il mesure, à l'intérieur 49 × 43 millimètres, et à l'extérieur 57 × 51 millimètres, ce qui représente une épaisseur moyenne de 4 millimètres. Sa hauteur maxima du côté opposé à l'ouverture est de 9 millimètres et l'ouverture a 18 millimètres d'écart [pl. 13]. Cette pièce qui ne porte ni moulures ni décoration est trop atypique pour servir d'élément de comparaison. On remarquera toutefois : d'une part que le bronze n'est plus employé aujourd'hui pour fabriquer des bijoux dans cette région où l'argent prédomine pour cet usage, et d'autre part que la forme simple de ce bracelet ne se rencontre pas non plus parmi les modèles de parures actuellement en usage.

Tumulus III

Le troisième tumulus visité était situé à flanc de colline, vers le S. E. du site. Lui aussi avait été démoli jusqu'aux dalles de couverture qui se trouvaient partiellement enlevées. Ses dimensions étaient d'environ 6 mètres de diamètre et 1 mètre de hauteur. Il renfermait une chambre funéraire irrégulièrement ovale dont le grand axe était orienté N. W.-S. E., mesurant au fond 1 m. 50 × 0 m. 80 et 0 m. 70 de haut. Les grosses pierres qui formaient le caveau affectaient une disposition rayonnante, leurs lits successifs dessinaient un léger encorbellement. Cette tombe contenait de très petits fragments d'os.

Tumulus IV

Le dernier tumulus visité était apparenté aux tumuli II et III, mais la chambre funéraire, orientée W. N. W.-E. S. E., était rectangulaire avec

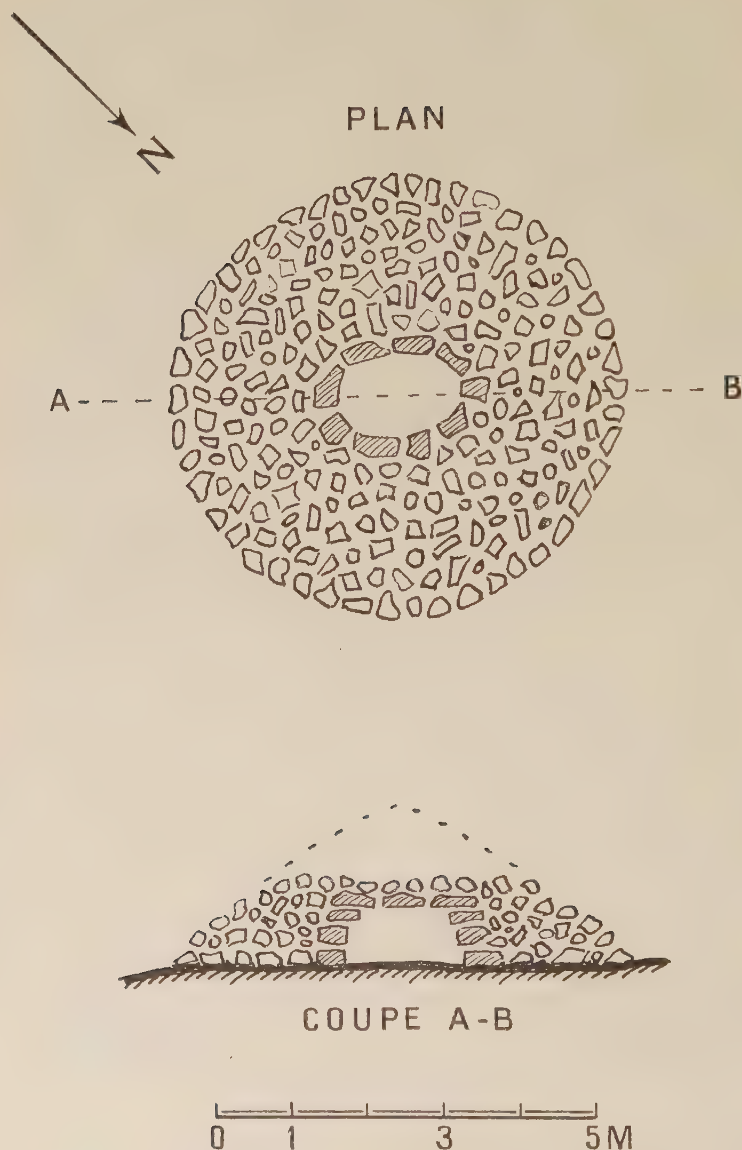


Fig. 12. — Tazarine. Tumulus II, sommet dégradé avant dégagement. Type D.

les extrémités arrondies. Ce caveau avait 1 m. 50 × 0 m. 80 et 0 m. 70 de hauteur ; il contenait semble-t-il un crâne à chaque extrémité et des fragments d'os très petits et très dégradés par l'humidité.

Nous n'avons remarqué aucune table à offrandes auprès des sépultures de Tazarine.

SIROUA

Les tumuli de l'Assif n Imideur que nous avons reconnus dans le Siroua, en cours d'étape au mois d'octobre 1945, étaient situés à 22 kilomètres environ au S. W. d'Ouarzazate, entre Taguenezelt au N. E. et Irhels au S. S. W., au lieudit *Imi n Ouzouggouar oumrhar* (le défilé du jujubier du chef ?), sur la rive gauche de l'Assif n Imideur, un peu en amont du point où débouche la piste venant de Tiguirht.

Ces tumuli étaient très nombreux, dispersés dans la vallée et le long de la piste ainsi que sur les pentes basses de la montagne, mais nous n'avons pu parcourir tout le site afin d'en estimer le nombre qui semblait pouvoir se chiffrer par dizaines et même davantage, paraissant intacts et affectant la forme d'un cratère. Nous n'avons pu fouiller ces monuments, mais cinq d'entre eux, que nous avons examinés, présentaient tous les mêmes caractères.

Formés de très grosses pierres assez régulièrement entassées, ils mesuraient 10 mètres environ de diamètre et 1 mètre à 1 m. 50 de hauteur. Leur base était marquée par un cercle de grosses pierres à demi enfouies. Leur partie supérieure présentait une concavité de 4 à 5 mètres de diamètre, dont la profondeur pouvait égaler la hauteur du tumulus au-dessus du sol. Au fond de cette cuvette, un peu sur le côté, était ménagé une sorte de trou entre les pierres, petit puits irrégulier dont l'ouverture avait environ 0 m. 50 de diamètre. N'ayant pu fouiller aucun de ces tumuli, nous n'avons pu préciser si ce trou était bien au niveau du sol et, non plus, si une chambre funéraire pouvait avoir été creusée dans le sol.

La seule indication que les gens du pays nous aient donnée sur ces monuments est qu'ils ont été construits par les génies *(ej-jnoun)* [1].

(1) Les noms locaux des tumuli sont : *amariyi*, pl. *imariyne*, en berbère ; *er-rjem*, pl. *er-rjoum*, en arabe.

OUARZAZATE
ASSIF N IMIDEUR
TUMULUS

Intact _ non visité
TYPE en cratère

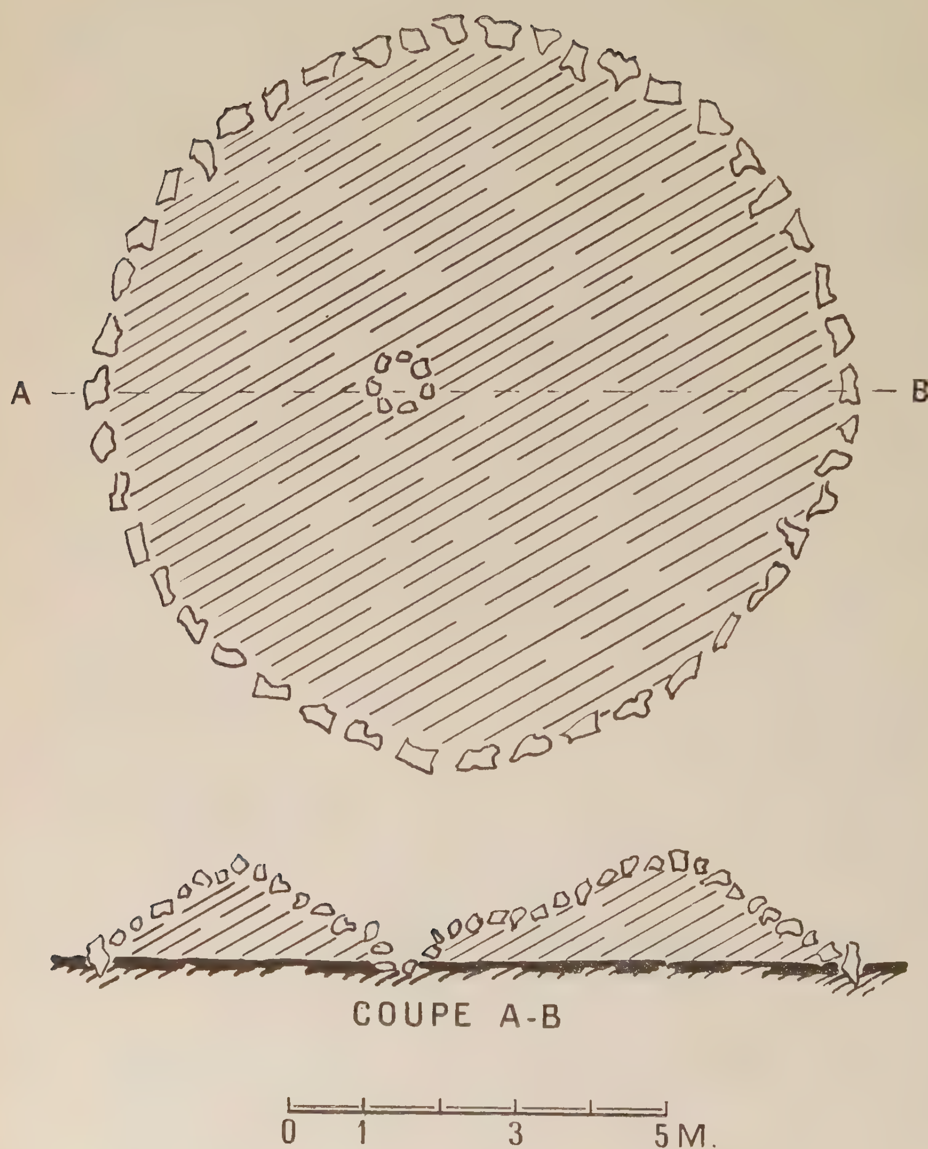


Fig. 13. -- Siroua. Un tumulus de l'Assif n Imideur, intact, non visité. Type en cratère.

SKOURA

Au mois de mai 1949, nous avons remarqué l'existence de deux groupes de tumuli dans le voisinage de Skoura, l'un chez les Imerhrane, sur le territoire des Aït Ouitfaou, l'autre chez les Skoura, sur celui des Oulad Mâaguel (1).

Les tumuli des Aït Ouitfaou étaient situés de chaque côté de la piste allant de Skoura à Toundoute, au S. d'Amekchoud ; ils auraient été les seuls connus chez les Imerhrane (2). La fraction Amekchoud des Aït Ouitfaou serait originaire d'Aït Saoun (au N. W. d'Agdz) pour une part et d'Alougoum (au N. du Zguid) pour une autre, contrée située à moins de 100 kilomètres à l'W. de Zagora et relativement voisine du Coude du Dra et de Foum le-Rjam. Peut-être n'y a-t-il nulle relation entre ces faits, car les tumuli d'Amekchoud peuvent être antérieurs à la venue de cette fraction des Aït Ouitfaou dans la région, l'époque de cette arrivée nous étant inconnue.

L'autre groupe de tumuli, situé sur les terres des Oulad Mâaguel, se trouvait parmi des ruines sur la rive droite du Dadès, immédiatement en aval du confluent du fleuve avec un de ses affluents de droite (Assif n Toundoute), près d'Oulad Merzouk. Le site, ainsi qu'un autre site un peu plus au N., était désigné en arabe sous le nom de *souq en-nṣara* (le marché des Chrétiens). Là se trouvaient des ruines assez étendues, pouvant avoir été celles d'un grand village construit en pierre ; lors de notre passage, les vestiges des constructions étaient en voie de disparition car les pierres en étaient peu à peu retirées pour entretenir les pistes. Cette cité paraît avoir eu autrefois une situation stratégique importante ; aurait-elle pu avoir été, à une époque ancienne (XIe-XIIe s.) l'une des villes principales de la grande tribu des Haskourene ? Parmi les débris de poteries trouvés dans les ruines, certains étaient en grossière poterie rougeâtre ; d'autres en fine poterie blanche seraient analogues à des fragments recueillis au cours des fouilles de Marrakech et considérés comme datant des époques almoravide ou almohade (3).

(1) Les noms locaux des tumuli sont : *agoudi*, pl. *igoudiyine*, en berbère ; *âarram*, pl. *âararem* et *kerkour*, pl. *kerakeur*, en arabe.
(2) Capitaine Mei, Information orale, mai 1949.
(3) Jacques Meunié, Information orale, mai 1949.

TODRHA

Les tumuli sont nombreux dans la province du Todrha à une dizaine de kilomètres au S. E. de Tinerhir, près du confluent de l'Oued Imiteur avec l'Oued Todrha, sur le site ancien de Tizouka ou Tazouka, à l'W. du village actuel : Tarhia n Ilemchane (Aït Atta) (1). Cet ancien et important village que nous avons reconnu et visité au mois de mai 1949 était situé sur une colline rocheuse au confluent de trois rivières, entre deux d'entre elles. Tout à fait ruiné, il avait été entièrement construit en pierre et, sur la pente N. E., des pans de murs cimentés à la chaux pouvaient être les vestiges d'une citerne à demi effondrée. Sur cette même pente se trouvaient des tumuli ainsi que sur les versants dominant les rivières. Pour la plupart assez grands (7 à 8 mètres de diamètre), ils étaient construits en grosses pierres. Certains d'entre eux, partiellement démolis, laissaient voir une chambre funéraire édifiée sur le sol, au grand axe orienté N. W.-S. E. Ces quelques observations dénotent une certaine analogie avec les tumuli de Foum le-Rjam et de Tazarine (2).

ZIZ ET TAFILALT, GUIR

Dans les contrées situées à l'E. du Todrha, au N. E. du Coude du Dra : vallées du Ziz et du Guir, nous n'avons pas rencontré de tumuli en groupes importants et nous n'avons pu visiter la nécropole d'Erfoud, située au N. E. du Tafilalt, qui a été étudiée par A. Ruhlmann (3). Cette nécropole et celle de Foum le-Rjam sont, semble-t-il, les deux seules grandes nécropoles à tumuli du Maroc présaharien. Nous n'en connaissons pas dans la région occidentale du Maroc présaharien, c'est-à-dire entre l'Atlantique à l'W., le fleuve Sous au N., et le Dra à l'E. et au S., pays où s'exerçait autrefois l'autorité des marabouts de Tazeroualt et des Guezzoula (4). Cette contrée ne possède pas non plus de palmeraies comparables à celles du Dra et du Ziz.

(1) Cet ancien village est appelé aujourd'hui en berbère *elbounya n iroumine*, « les constructions des Chrétiens ».

(2) Le nom local berbère des tumuli est *timirile*, pl. *timariyine*.

(3) Armand Ruhlmann, *Les recherches de préhistoire dans l'extrême sud marocain*, Publications du Service des Antiquités du Maroc, fasc. 5, 1939.

(4) Cf. Dj. Jacques-Meunié, *Greniers-Citadelles au Maroc*, Publications de l'Institut des Hautes-Études Marocaines, t. LII, 1951, pp. 198 à 232.

COMPARAISON DES SÉPULTURES

LES TUMULI DU MAROC PRÉSAHARIEN

Répartition géographique

Les publications relatives aux tumuli du Maroc et nos observations personnelles au cours des années passées en mission dans le Sud Marocain montrent que les groupes importants de tumuli funéraires se rencontrent au S. de l'Atlas, dans la zone présaharienne du Maroc. En outre, de grandes nécropoles à tumuli n'ont été jusqu'à présent retrouvées que dans la partie orientale de cette contrée, c'est-à-dire dans le pays situé entre le Moyen Dra à l'W., le Todrha et le Rhéris au N., le Ziz à l'E., le plateau saharien au S. Les deux grandes nécropoles à tumuli connues dans cette zone sont : celle de Foum le-Rjam au S. W., celle d'Erfoud au N. E. Les populations qui occupent aujourd'hui le pays comprennent des éléments disparates mais surtout des Noirs agriculteurs et sédentaires dont des Blancs pasteurs, transhumants ou nomades, sont devenus les protecteurs à une époque récente.

Comparaison des tumuli régionaux

Les sépultures d'Erfoud et de Foum le-Rjam présentent assez d'analogies : constructions en pierre sèche, de forme tronconique, aux dimensions variables, recouvrant chacune une chambre tombale faite de dalles non équarries, posées par assises horizontales en léger encorbellement, formant une voûte incomplète dont l'ouverture quadrangulaire était souvent fermée par une dalle de pierre. Les caveaux étaient emplis de sable infiltré à travers les pierres et les dalles non jointoyées. Au sommet des tumuli, une petite pierre levée pouvait avoir été dressée comme une stèle.

A Erfoud comme à Foum le-Rjam, les sépultures paraissent avoir été plus souvent communes qu'individuelles, renfermant jusqu'à cinq et six squelettes, presque tous en position repliée, ou ayant du moins les jambes fléchies. D'un côté comme de l'autre, la pénurie de mobilier funéraire est presque entière. A Erfoud cependant, deux tumuli qui ne renfermaient qu'une tombe au squelette allongé, ont livré quelques frag-

ments de bois et de fer (pointe de lance). A Foum le-Rjam, seuls ont été trouvés quelques fragments de tissus de laine teinte. Le petit bracelet de bronze que nous avons décrit (1) ne provient pas de ce site, mais de Tazarine.

La différence la plus appréciable entre les tumuli des deux nécropoles, serait que les chambres funéraires de Foum le-Rjam étaient édifiées sur le sol tandis que celles d'Erfoud étaient creusées dans celui-ci et que les dalles de couverture s'y trouvaient de niveau avec le sol primitif (2). Cette divergence de structure pourrait résulter de la nature des sols.

A Foum le-Rjam, nous avons noté qu'une murette circulaire en petites pierres sommairement appareillées constituait la base du tumulus IV (3), disposition que nous n'avons pas remarquée ailleurs, mais qui est connue en Afrique du Nord et au Maroc présaharien même, au S. du Tafilalt (4).

Parmi les autres tumuli signalés dans cette étude, ceux de Tazarine, qui seuls ont été fouillés, offraient de grandes similitudes avec ceux de Foum le-Rjam. Les monuments des autres sites ne présentaient pas de signe extérieur particulier, sauf ceux du Siroua qui avaient tous le sommet en cratère.

LES SÉPULTURES A TUMULI EN AFRIQUE DU NORD

Extension géographique

L'aire géographique des sépultures à tumuli en Afrique du Nord est très vaste ainsi qu'en témoignent les nombreux travaux dont ces monuments ont été l'objet. Elle s'étend à tout le Maghreb : Maroc, Algérie, Tunisie ; au Sahara : de la Mauritanie au Fezzan, à l'Égypte et à la Nubie ; des tumuli ont été signalés ou étudiés dans la Gambie, le Soudan, l'Érythrée, le Sinaï, etc. L'aire des tumuli en Afrique du Nord paraît s'étendre à tout le Sahara et aux terres qui l'entourent (5). Les limites de son extension vers le Sud semblent peu définies ou peu connues, du moins nos recherches bibliographiques ne nous ont-elles pas permis de les discerner

(1) Cf. *supra*, p. 125.

(2) A. Ruhlmann, *Les recherches de préhistoire dans l'extrême sud marocain*, Publ. du Serv. des Antiq. du Maroc, fasc. 5, 1939.

(3) Cf. *supra*, pp. 106 et 107.

(4) Jacques Meunié et Charles Allain, *Quelques gravures et monuments funéraires de l'extrême Sud-Est marocain*, *Hespéris*, 1956, 1er-2e trim., fig. 11, 12, 15 et pl. VI, VIII.

(5) Cf. Maurice Reygasse, *Monuments funéraires préislamiques de l'Afrique du Nord*, 1950, bibliographie, pp. 120 à 128. — On sait que la sépulture à tumulus a été répandue ailleurs qu'en Afrique, notamment en Europe et en Asie.

avec certitude. C'est un mode simple de sépulture, usité semble-t-il par des sociétés pauvres, à la civilisation élémentaire ; il pourrait en une certaine mesure coïncider avec l'existence de sols durs et difficiles à creuser pour y ensevelir les morts. Seul est envisagé ici le tumulus proprement dit : amas de pierres plus ou moins tronconique, et non d'autres constructions funéraires en pierre sèche qui sont connues ailleurs mais ne se rencontrent pas en nombre au Maroc présaharien, si même il s'en trouve (1).

Caractères des sépultures

Les tumuli tronconiques présentent peu de traits permettant de les distinguer ou de les apparenter, de les attribuer à une population définie ou de déterminer les époques auxquelles ils purent être élevés.

Les caractères extérieurs de ces monuments sont imprécis. Leur grandeur est variable, ils ont de 2 à 12 mètres de diamètre. Leur profil peut être arrondi, pointu ou en cratère. Un mur bas vertical en ceint parfois la base (2). Les pierres qui les forment sont plus ou moins grosses, mais toujours brutes et non liées par un mortier. Quelquefois, une lucarne ménagée au flanc du tumulus fait communiquer la chambre tombale avec l'extérieur (3). Une place à offrandes leur est parfois adjointe (4) en regard de la lucarne, et parfois aussi un sentier relie entre eux plusieurs tumuli (5).

La structure intérieure des monuments ne présente guère, elle non plus, de traits distinctifs. Dans la plupart des cas étudiés, une chambre tombale existe à l'intérieur du tumulus, quadrangulaire ou ovale, plus souvent édifiée sur le sol que creusée dans celui-ci. Elle possède fréquemment une couverture en dalles, mais peut aussi en être dénuée. Le grand axe des chambres tombales est souvent orienté N. W.-S. E., la tête du défunt

(1) Le tumulus tronconique simple paraît être celui qui est souvent appelé ailleurs *bazina* (Maghreb central et oriental, Sahara central). Ce terme n'est employé au Maroc dans aucune des régions que nous avons visitées.

(2) Cf. Léo Frobenius, *Der kleinafrikanische Grabbau*, Praehistorische Zeitschrift, t. VIII, 1916, fig. p. 6, type XI. — Jacques Meunié et Charles Allain, *Quelques gravures et monuments funéraires de l'extrême Sud-Est marocain*, *Hespéris*, 1956, 1er-2e trim., fig. 11, 12, 15 et pl. VI et VIII.

(3) La présence de lucarnes, si fréquente à Foum le-Rjam, ne paraît pas avoir été signalée en d'autres contrées. Il est possible que la dégradation des monuments n'ait pas permis de retrouver des lucarnes, même si elles avaient existé antérieurement.

(4) Cf. Reisner, *Kerma*, 1913-1923, pp. 4 à 8 (Nubie, Moyen Empire). — Th. Monod, *Sur quelques monuments lithiques du Sahara occidental*, Actas y Memorias de la Sociedad Española de Antropologia, Etnografia y Prehistoria, tomo XXIII, Cuadernos 1-4, p. 16 (monuments annexes).

(5) Cf. Léo Frobenius, *Der kleinafrikanische Grabbau*, Praehistorische Zeitschrift, t. VIII, 1916, p. 16.

étant placée à l'extrémité S. E. qui est également l'orientation de la lucarne et la direction de la place à offrandes s'il en existe. Cette orientation de la chambre et du défunt n'est pas générale, mais il semble que beaucoup de tumuli soient situés sur un versant exposé aux rayons du soleil, principalement à l'E., au S. E. et au S. et que la chambre tombale ait la même orientation, sans que l'on puisse discerner nettement si cette position est en rapport avec l'astronomie ou avec la géographie des lieux (1).

Quant aux squelettes qui ont été retrouvés dans les tombes, la plupart étaient en position plus ou moins repliée (2), mais en l'absence de nombreux témoignages explicites, la distinction ne peut être établie entre les positions dites : accroupie, embryonnaire, repliée et celles où, le corps étant étendu sur le dos ou sur le côté, seules les cuisses et les jambes sont légèrement ployées.

La majorité des tumuli funéraires connus ou étudiés en Afrique du Nord sont des sépultures familiales ayant contenu les ossements de plusieurs individus (3), les sépultures individuelles sont moins nombreuses. Lorsque

(1) Cf. Léo Frobenius, *Der kleinafrikanische Grabbau*, Praehistorische Zeitschrift, t. VIII, 1916, pp. 22-23. — Il semble que les tumuli funéraires aient pu être placés sur les versants exposés au soleil afin d'obtenir une dessication rapide des cadavres et d'éviter les inconvénients de la décomposition.

(2) J. de Morgan, *Recherches sur les origines de l'Égypte. L'âge de la pierre et des métaux*, 1896, pp. 85 et 86. — B. Normand, *Note sur les tumulus du Sud Oranais*, L'Anthropologie, t. XV, 1904, p. 251. — Docteur Hamy, *Les « ardjem » d'Aïn Sefra, de Magrar-Tahtani et de Beni Ounif (Sud-Oranais)*, comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1905, p. 87. — M. Barbin, *Recherches préhistoriques autour de Lalla-Maghnia*, Bulletin archéologique du Comité des Travaux historiques et scientifiques, 1914, p. 279. — Reisner, *Kerma* (Nubie), 1923, pp. 4 à 61. — P. Bovier-Lapierre, *Une nouvelle station néolithique au N. d'Hélouan (Égypte)*, Compte rendu du Congrès international de Géographie, Le Caire, 1925, t. IV, pp. 278 à 281. — S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, t. VI, 1929, p. 209. — Th. Monod, *L'Adrar Ahnet*, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, t. XIX, 1932, pp. 24 et 35. — P. Roffo, *Sépultures indigènes anté-islamiques en pierres sèches, (Étude sur trois nécropoles de l'Algérie Centrale)*, Revue Africaine, t. LXXXII, 1938, p. 221. — Armand Ruhlmann, *Les recherches de préhistoire dans l'extrême Sud marocain*, Publ. Serv. des Antiq. du Maroc, fasc. 5, 1939, p. 46. — Th. Monod, *Sur quelques monuments lithiques du Sahara occidental*, Actas y Memorias de la Sociedad Española de Antropologia, Etnografia y Prehistoria, t. XXIII, cuadernos 1-4, 1948, p. 16 et fig. 65. — On sait que la position repliée des squelettes, connue en Afrique du Nord, a été retrouvée ailleurs aussi, notamment en Europe et en Asie.

(3) B. Normand, *Note sur les tumulus du Sud Oranais*, L'Anthropologie, t. XV, 1904, p. 251. — P. Bovier-Lapierre, *Une nouvelle station néolithique au N. d'Hélouan (Égypte)*, Compte rendu du Congrès international de Géographie, Le Caire, 1925, t. IV, pp. 277-278. — S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, t. VI, 1929, p. 207. — G. W. Murray, *Bee-hive Graves (Nawamis) in the North-Eastern Sudan and Sinai*, Man, XXXV, 1935, pp. 17-18. — P. Roffo, *Sépultures indigènes Anté-islamiques en pierres sèches (Étude sur trois nécropoles de l'Algérie Centrale)*, Revue Africaine, t. LXXXII, 1938, pp. 224 et 226. — Armand Ruhlmann, *Les recherches de préhistoire dans l'extrême Sud marocain*, Publ. du Serv. des Antiq. du Maroc, fasc. 5, 1939, p. 46. — On sait que l'existence de sépultures familiales n'est pas particulière à l'Afrique du Nord.

les chambres tombales contiennent les ossements de plusieurs squelettes, l'un d'entre eux occupe habituellement la place médiane, les autres sont rassemblés en plusieurs tas placés sur les côtés ou dans les angles. Les ensevelissements paraissent avoir été successifs, tels qu'ils peuvent avoir lieu dans une sépulture familiale. Des cas d'ensevelissements simultanés ont été relevés dans certaines contrées, à d'anciennes époques, ils semblent relativement rares et paraissent correspondre à l'accomplissement de sacrifices lors de la mise au tombeau d'un personnage important (1).

Un mobilier funéraire se trouve rarement dans les tombes et s'il en existe, il est peu abondant, de qualité artistique médiocre et souvent atypique, ne dénonçant pas un âge précis. Il semble comprendre principalement : des poteries, des grains de colliers (coquille d'œufs d'autruche, cornaline, pâte de verre, bronze), du métal (cuivre, bronze, fer), des monnaies carthaginoises, numides et romaines, parfois des silex taillés, des pointes de flèches, et aussi du bois, du cuir, des fragments de nattes d'alfa ou de tissus de laine, des morceaux d'ocre rouge (2).

Qui a pu construire les tumuli de l'Afrique du Nord ?

Les aspects extérieurs des tumuli, leurs structures internes, les ossements retrouvés, dont l'étude reste semble-t-il à faire, et la médiocrité du mobilier funéraire connu, n'apportent pas d'éléments suffisants pour apparenter ou différencier ces sépultures dans le temps non plus que dans l'espace, ni pour déterminer quels furent leurs constructeurs.

En Égypte et surtout en Nubie, certains tumuli pourraient dater d'époques anciennes, remonter même au deuxième millénaire avant

(1) Reisner, *Kerma*, 1923, p. 61.

(2) Docteur Tommasini, *Les sépultures préhistoriques du département d'Oran*, Association française pour l'avancement des sciences, 17e session, Oran I, 1888, p. 204. — B. Normand, *Note sur les tumulus du Sud Oranais*, L'Anthropologie, t. XV, 1904, p. 251. — Docteur Hamy, *Les « ardjem » d'Aïn Sefra, de Magrar-Tahtani et de Beni-Ounif (Sud-Oranais)*, Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1905, p. 87. — E. F. Gautier, *Les premiers résultats de la mission Frobenius*, Revue Africaine, 1921, pp. 49, 56 et 58. — S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, t. VI, 1929, p. 221. — Th. Monod, *L'Adrar Ahnet*, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, t. XIX, 1932, p. 24. — G. W. Murray, *Bee-hive Graves (Nawamis) in the North-Eastern Sudan and Sinaï*, Man, XXXV, 1935, p. 17. — P. Roffo, *Sépultures indigènes Anté-Islamiques en pierres sèches, (Étude sur trois nécropoles de l'Algérie centrale)*, Revue Africaine, t. LXXXII, 1938, pp. 228-230. — A. Ruhlmann, *Les recherches de préhistoire dans l'extrême Sud marocain*, Publ. Serv. Ant. Maroc, fasc. 5, 1939, p. 46. — Voinot (tumuli des environs d'Oujda) *in* M. Reygasse, *Monuments funéraires préislamiques de l'Afrique du Nord*, 1950, p. 16. — Jacques Meunié et Charles Allain, *Quelques gravures et monuments funéraires de l'extrême Sud-Est marocain*, *Hespéris*, 1956, 1er-2e trim., pp. 75 et 77.

J.-C. (1), mais dans l'ensemble les tumuli de l'Afrique du Nord et du Sahara ne paraissent pas devoir être très anciens. Les monnaies retrouvées pourraient témoigner qu'ils servaient à la fin de l'époque carthaginoise (IIIe s. av. J.-C.), à l'époque numide (IIe-Ier s. av. J.-C.), ainsi qu'à l'époque romaine. De tels monuments pourraient avoir été en usage à une époque antérieure, qu'il n'est pas possible de déterminer. La sépulture à tumulus peut aussi avoir continué d'être employée jusqu'à l'islamisation des diverses contrées, même éventuellement en certains pays à une époque plus récente chez des populations islamisées (2), toutefois les sépultures musulmanes que nous connaissons ne sont pas familiales mais individuelles.

Les Berbères, dit-on, auraient été les constructeurs des tumuli, soit qu'ils aient introduit ce mode de sépulture au Sahara, soit qu'ils l'y aient adopté. Si cette sépulture simple avait été celle des Berbères avant leur venue en Afrique, elle pourrait peut-être également avoir été celle d'autres populations déjà installées antérieurement dans le pays. « Berbère » demeure un terme bien imprécis, dont le sens peut être ethnique, linguistique ou géographique et qui peut désigner des populations sédentaires aussi bien que nomades. Peut-être y aurait-il lieu de distinguer les tombes isolées et dispersées, de celles qui sont rassemblées en grand nombre, formant des nécropoles ? Les premières pourraient être attribuées à des nomades et les secondes aux sédentaires.

Les données que l'on possède actuellement sont, semble-t-il, trop sommaires ou trop incertaines pour déterminer quels ont pu être les constructeurs des tumuli de l'Afrique du Nord, parmi lesquels ceux de Foum le-Rjam que nous avons étudiés. Toutefois, la nécropole de Foum le-Rjam et le Maroc présaharien où elle est située nous étant mieux connus que les autres contrées de l'Afrique du Nord où se rencontrent des tumuli, nous allons examiner quelles pourraient être les anciennes populations qui, ayant habité aux alentours de Foum le-Rjam ou ayant fréquenté ces lieux, auraient pu édifier les tumuli qui s'y trouvent.

(1) Reisner, *Kerma*, 1913-1923, pp. 4 à 61. — P. Bovier-Lapierre, *Une nouvelle station néolithique au N. d'Hélouan (Égypte)*, Compte rendu du Congrès international de Géographie, Le Caire, 1925, t. IV.

(2) Léo Frobenius, *Der kleinafrikanische Grabbau*, Praehistorische Zeitschrift, t. VIII, 1916, p. 20. — S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, t. VI, 1929, p. 237. — Th. Monod, *L'Adrar Ahnet*, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, XIX, 1932, p. 34. — Maurice Reygasse, *Monuments funéraires préislamiques de l'Afrique du Nord*, 1950, pp. 7 et 39.

QUI A PU CONSTRUIRE LES TUMULI DE FOUM LE-RJAM ?

Voici quelques-unes des hypothèses pouvant être envisagées en ce qui a trait aux constructeurs des tumuli de Foum le-Rjam, ils ont pu être :

a) Des sédentaires, tels que les jardiniers-cultivateurs des oasis présahariennes, Noirs sans doute ou peut-être Négroïdes ;

b) Des nomades, Berbères peut-être, terme qui a beaucoup servi et sert encore à désigner des populations diverses et mal identifiées, habituellement considérées comme étant de race blanche ;

c) Des sédentaires et des nomades, pouvant éventuellement avoir utilisé la même aire de sépulture, ensemble ou successivement.

LES DONNÉES

En l'absence de textes, d'inscriptions, de mobilier funéraire et d'identification des ossements, nous connaissons les sépultures, le site géographique et les populations, du moins celles de ces dernières qui existent encore actuellement (1).

Le site géographique

Foum le-Rjam est situé au Coude du Dra, à la limite entre la zone des cultures et la zone des pâturages, à l'extrémité de la vallée du Dra qui peut être irriguée et cultivée. En aval de Mehamid, le Dra ne coule plus qu'en des cas exceptionnels et son cours se poursuit pendant près de 600 kilomètres à travers une région désertique où il n'arrose plus aucune oasis. Cet état de fait paraît devoir être assez ancien, mais son établissement ne saurait être daté.

Foum le-Rjam se trouvait en outre sur le passage d'une des grandes voies caravanières qui reliaient le Maghreb occidental au Soudan. Cette

(1) Nous ne connaissons pas, auprès de Foum le-Rjam, de site à gravures ou peintures rupestres de quelqu'importance. En existerait-il que nous ne pourrions sans doute le dater ni savoir si son exécution pourrait avoir été contemporaine de l'édification de certains des tumuli.

situation particulière laisse à penser que les lieux alentour durent servir d'étape aux caravanes, de marchés et de bases militaires. Le Coude du Dra était autrefois l'un des points importants de rencontre entre les nomades sahariens et les sédentaires des oasis, et l'était demeuré jusqu'à une époque récente.

Les populations

Les sédentaires les plus anciens paraissent avoir été des Noirs ou des Négroïdes, Éthiopiens peut-être des récits antiques, dont serait issue la nombreuse population noire qui peuple encore aujourd'hui les oasis du Dra. Ces habitants du Dra sont désignés aujourd'hui sous le nom d'Aït Dra (berbère) ou de Draoua (arabe) (1). Une population analogue subsiste semble-t-il dans toutes les palmeraies du Sud Marocain, notamment dans le Dra, le Dadès, le Todrha, le Ferkla, le Rhéris, le Ziz (Tafilalt) et même le Guir. Ses représentants sont souvent désignés sous le nom arabe de *ḥaratine*. Toutefois, ce terme est peu employé localement car il a, comme son homonyme berbère, le sens de « noir » et ce caractère de couleur le rend dépréciatif dans un milieu humain qui comprend aujourd'hui à la fois des Blancs berbères ou arabes, des Noirs notables libres et des Noirs esclaves (2). La plupart de ces Noirs ou Négroïdes parlent berbère, toutefois ceux qui vivent en contact avec des tribus arabes ou des chorfa parlent arabe ou sont en cours d'arabisation. Si ces populations descendaient effectivement d'anciens occupants noirs ou négroïdes, il serait vraisemblable que ceux-ci n'aient pas eu pour langue le berbère, mais peut-être un idiome qui aurait été apparenté aux langues des Noirs (3).

D'autre part, selon certaines traditions, des Juifs se seraient établis très anciennement dans le Dra où ils auraient formé un royaume tout puissant qu'ébranlèrent ses luttes contre les Chrétiens et qui succomba ensuite aux assauts des Berbères almoravides (XIe-XIIe s.) (4). Dans le

(1) Pierre Azam, *Les cités rurales du Ktaoua*, Mémoire dactylographié, Centre des Hautes-Études d'Administration Musulmane, février 1946, pp. 13-14. — Id., *Sédentaires et nomades dans le Sud marocain, le coude du Dra*, Exposé ronéotypé, Centre des Hautes Études d'Adm. musul., mai 1946, pp. 53-54. — Dj. Jacques-Meunié, *Les oasis des Lektaoua et des Mehamid*, *Hespéris*, 1947, 3e-4e trim., pp. 402-404.

(2) Cf. Dj. Jacques-Meunié, *Hiérarchie sociale au Maroc présaharien*, à paraître.

(3) L'étude de l'idiome particulier conservé à Tabelbala pourrait éventuellement apporter des indications intéressantes (étude entreprise par Madame D. Champault).

(4) *Manuscrit de Tiliit*, cité par J. Gattefossé, *Juifs et Chrétiens du Drâa avant l'Islam*, Bulletin de la Société de Préhistoire du Maroc, 1935, 3e-4e trim. — Pierre Azam, *Les cités rurales*

Coude du Dra, les rabbins des Lektaoua assurent que les tumuli de Foum le-Rjam sont l'ancienne nécropole de Tidri, premier centre de fixation des Juifs dans le Dra, au coude même du fleuve, entre les oasis des Lektaoua et des Mehamid [1]. Les Juifs du Dra pourraient éventuellement être venus du Touat et du Gourara où les Juifs auraient possédé jadis un immense royaume. Cette communauté saharienne ayant été affaiblie par la peste, dut se placer au XIIe siècle sous la protection des Musulmans, puis fut anéantie à la fin du XIVe siècle par les massacres d'El-Merhili [2]. Peut-être ces royaumes juifs auraient-ils été ceux de Berbères judaïsés ? Aujourd'hui, la population juive répartie dans le Sud Marocain est peu nombreuse et son importance est moindre que celles des autres éléments de population : Noirs ou Négroïdes, Berbères ou Arabes.

Outre les Noirs ou les Négroïdes et les Juifs, la population des palmeraies du Dra comprend des Berbères et des Arabes dont certains sont fixés dans le pays et d'autres transhument ou nomadisent encore. Ces Berbères et ces Arabes ne représentent pas des éléments anciens du peuplement local, la plupart sont venus à une époque récente, soit pour piller les sédentaires, soit pour les préserver contre les pillages d'autres nomades. L'époque de leur venue ou de leur installation, conservée par la tradition orale, est aussi consignée dans des actes écrits : contrats qui ont été établis entre les jardiniers-cultivateurs noirs ou négroïdes et leurs protecteurs berbères, parfois arabes. La plupart de ces installations ne sont pas antérieures au XIXe siècle, les plus anciennes dateraient au plus de deux ou trois cents ans [3]. Ces Blancs sont rarement venus du Sahara, mais de la montagne marocaine — ce qui n'exclut pas qu'auparavant, ils aient pu

du Ktaoua, Mémoire dactylographié, Centre des Hautes-Études d'Adm. Mus., février 1946, pp. 4-5 et 51-54. — Dj. JACQUES-MEUNIÉ, *Les oasis des Lektaoua et des Mehamid*, *Hespéris*, 1947, 3e-4e trim., pp. 413-414.

(1) Pierre AZAM, information orale, avril 1956. — Au dire d'un vieil acte détruit par les Berbères Aït Atta, la garnison de Tidri recevait chaque année, pour solde, sept cents mesures d'olives. La cité déserte et desséchée est en ruines aujourd'hui ; s'il y eut des oliviers jadis, ils ont disparu, laissant la place aux palmiers, mieux adaptés au climat récent.

(2) Après avoir triomphé des Juifs du Touat, El-Merhili, agitateur religieux d'une tribu berbère fixée à l'W. de Tlemcen, fut battu par l'Émir mérinide et se réfugia au Soudan (MESNAGE, *Christianisme en Afrique*, t. II, 1915 p. 240. — MARTIN, *Oasis sahariennes*, d'après Et-Tinbokti, pp. 124-128).

(3) Pierre AZAM, *Les cités rurales du Ktaoua*, Mémoire dactylographié, Centre des Hautes-Études d'Adm. Mus., février 1946, pp. 6-9. — ID., *Sédentaires et nomades dans le Sud marocain*, exposé ronéotypé, C. H. E. A. M., mai 1946, pp. 59-61. — Dj. JACQUES-MEUNIÉ, *Les oasis des Lektaoua et des Mehamid*, *Hespéris*, 1947, 3e-4e trim., pp. 402-408 et 420-424. (Un acte original ancien sur peau de gazelle daterait de 960 H = 1553 J.-C., mais ce fait paraît exceptionnel).

nomadiser dans le désert avant de venir transhumer dans le Jebel Sarhro et dans l'Atlas. Actuellement, les Blancs et les Noirs ou Négroïdes ne se mêlent pas les uns aux autres, ce dont on ne saurait induire leur comportement passé.

Tels sont les principaux éléments de population qui sont aujourd'hui connus dans les contrées voisines de Foum le-Rjam et les oasis du Maroc présaharien.

Les sépultures

Nous avons vu que les sépultures de Foum le-Rjam sont extrêmement nombreuses, plusieurs milliers semble-t-il, groupées en nécropole ; qu'elles renferment un caveau funéraire et sont construites avec soin, compte tenu des moyens techniques dont disposaient leurs constructeurs. Elles sont presque toujours familiales, renfermant plusieurs squelettes d'adultes ou d'enfants dont les ensevelissements paraissent avoir été successifs, au fur et à mesure que survenait un décès dans une famille ou un groupe. Auprès de certains tumuli, des constructions basses, qui ne sont pas des sépultures, semblent avoir été des places à offrandes.

LES HYPOTHÈSES

L'examen des lieux, des populations et des sépultures, et leur rapprochement, incitent à penser que la nécropole de Foum le-Rjam pouvait être celle de l'ancienne population noire ou négroïde qui a dû peupler, qui peuple encore, la vallée du Dra, au coude du fleuve et dans son cours moyen en amont. Les tumuli de Foum le-Rjam pourraient aussi avoir été ceux de nomades, mais cette hypothèse paraît moins vraisemblable pour les raisons suivantes :

Situation et rassemblement des tumuli

Ceux-ci se trouvent au débouché d'une vallée importante peuplée de nombreux sédentaires (1), alors que les nomades ne devaient fréquenter

(1) Il est possible qu'à une époque ancienne, plus humide, la vallée inférieure du Dra en aval de Foum le-Rjam ait pu être irriguée, cultivée et habitée elle aussi par des cultivateurs. Les précisions manquent à ce sujet.

les lieux qu'occasionnellement, soit par hasard en poursuivant leur quête de pâturages saisonniers, soit comme relais de caravanes commerciales. Il est peu probable que des nomades aient choisi ce lieu excentrique pour y édifier des sépultures familiales et y rassembler leurs défunts : le décès de ceux-ci ayant pu survenir à plusieurs centaines de kilomètres de la nécropole, leur transport eut pu être long et ardu surtout en certaines saisons eu égard aux conditions climatiques.

Structure des tumuli

Celle-ci est relativement élaborée, les sépultures possédant une chambre tombale en dalles, certaines étant munies d'une lucarne et d'une place à offrandes laissant supposer l'accomplissement plus ou moins régulier de sacrifices ou de cérémonies rituelles. Ces aspects semblent indiquer l'appartenance à des sédentaires plutôt qu'à des nomades. En outre, tant au Maroc qu'au Sahara, des tumuli comparables se retrouvent là où existent les vestiges de villages anciens, auprès de vallées ou de points d'eau ayant pu permettre une mise en culture régulière et suivie [1].

Les nomades ont pu édifier eux-aussi des tumuli pour ensevelir leurs morts, car c'est un mode simple de sépulture, mais en raison de leurs déplacements, il semble peu vraisemblable que leurs sépultures aient été rassemblées en grand nombre, familiales, édifiées avec soin, et qu'elles aient abrité une chambre tombale pouvant être ouverte et refermée à plusieurs reprises pour des ensevelissements successifs.

(1) La proximité de tumuli funéraires et d'établissements sédentaires, anciens ou encore actuels, a été observée et notée à plusieurs reprises. Cf. L. Voinot, *Note sur les tumuli et quelques vestiges d'anciennes agglomérations de la région d'Oujda*, Bulletin de la Société de Géographie et d'Archéologie de la province d'Oran, t. XXXIII, 1913, p. 527. — Léo Frobenius, *Der kleinafrikanische Grabbau*, Praehistorische Zeitschrift, t. VIII, 1916, p. 23. — M. Reygasse, *Monuments funéraires préislamiques de l'Afrique du Nord*, 1950, p. 32. — Nous avons noté le même fait en 1948, au cours d'une mission en Mauritanie sahélienne, par exemple dans le Tagannt, à environ 12 kilomètres à l'E. d'Aqréijite, près du lieudit El-Bitah el-Tafiya. Là, au bord du plateau rocheux, au-dessus du lit sablonneux d'un oued où l'eau coule encore pendant l'hivernage, se trouvent les ruines étendues d'un ancien village assez bien construit en pierres. Auprès de ce village se voient de nombreux tumuli assez grands (7 à 8 mètres de diamètre environ), édifiés avec soin. Leur base est cerclée d'une rangée de grandes dalles verticales retenant l'amas de pierres. L'un de ces tumuli, dont la partie supérieure avait disparu, laissait voir une petite chambre tombale. sommairement construite sur le rocher, en dalles irrégulières, et encore partiellement couverte (Ce lieudit El-Bitah el-Tafiya pourrait être à rapprocher de celui d'El-Telia qui est porté sur la carte : croquis de reconnaissance des régions sahariennes, Mauritanie, 1 : 500.000^{e}, 1940, feuille Tidjikja).

L'autre nécropole du Maroc présaharien, celle d'Erfoud, peut être comparée à celle de Foum le-Rjam : tant par sa situation proche d'oasis autrefois étendues et prospères à la population nombreuse et fixée, que par les principaux aspects de ses sépultures. L'examen de ces faits incite à penser que ces deux nécropoles à tumuli ont été les cimetières d'une ancienne population noire ou négroïde dont les descendants continuent de former la majeure partie de la population dans les oasis du Sud Marocain. Toutefois, d'autres éléments de population auraient pu aussi utiliser la même nécropole, tels des Juifs ou des Berbères, surtout s'ils avaient en un temps partagé avec les Noirs ou les Négroïdes les mêmes croyances religieuses.

En ce qui a trait à ces croyances, rien ne permet semble-t-il de déterminer quelles purent être celles des gens aux tumuli ; furent-ils animistes, juifs, chrétiens, ou peut-être musulmans ? S'ils avaient été à une certaine époque juifs ou judaïsés, Foum le-Rjam, nécropole des Draoua, aurait pu être une nécropole juive et avoir accueilli aussi les défunts de la cité juive de Tidri, ce qui rejoindrait les propos traditionnels des Juifs des Lektaoua : Tidri, première cité fondée par les Juifs dans le Dra, ensevelissait ses morts au lieu qui porte aujourd'hui le nom de Foum le-Rjam (1). Quant aux rapports éventuels des gens au tumuli avec l'Islam, si des Musulmans ont utilisé parfois ce mode de sépulture, il semble qu'à Foum le-Rjam l'ancienneté relative des sépultures, l'orientation des tombes et des squelettes, ainsi que la position de ces derniers, doive faire exclure l'idée que les tumuli aient pu être édifiés par des populations islamisées.

Toute hypothèse demeure précaire en l'absence de mobilier funéraire et dans l'attente de pouvoir étudier un assez grand nombre de squelettes, nous espérons cependant que les crânes et les ossements que nous avons ramenés de Foum le-Rjam pourront être de premiers éléments d'appréciation (2).

Paris, le 2 janvier 1957.

D. Jacques-Meunié.

(1) Cf. *supra*, pp. 99 et 139.

(2) Les squelettes dégagés en bon état ont été remis à l'Institut de Paléontologie Humaine où M. Vallois a bien voulu accepter de les examiner.

NOUVEAUX POÈMES DE FES ET DE RABAT-SALÉ

Ces courts poèmes en arabe dialectal châtié, d'inspiration généralement sentimentale, appelés au Maroc *ɛṛōbi*, font suite à ceux que nous avons déjà publiés et ont été recueillis dans les mêmes milieux féminins de Fès et de Rabat-Salé (1).

Cette seconde série met un nouvel accent sur les ressemblances existant entre les odes amoureuses marocaines et les poésies érotiques de l'Andalousie musulmane, influencées elles-mêmes par celles de Damas et de Bagdad (2).

Venant après la publication de strophes algériennes réunies par S. Bencheneb (3), notre recueil permet de relever de grandes similitudes entre les poèmes d'Algérie et ceux du Maroc, sans que l'on puisse affirmer si les passages identiques proviennent d'emprunts directs ou de références à une source commune. Les poésies algériennes en question étaient en dernier lieu utilisées par les femmes dans un jeu de présages dont S. Bencheneb décrit minutieusement l'exercice. Nos *ɛṛōbi*, on le sait, modulés sur un ton de lente mélopée après prélude de *nana*, *nana*... aussi doux et trainants que les *ninni*, *ninna* des berceuses (4), servaient d'accompagnement musical au balancement de l'escarpolette (5).

(1) Jeanne Jouin, *Chansons de l'escarpolette à Fès et Rabat-Salé*, « Hespéris » t. XLI, 1954, 3e et 4e tr., pp. 341-364.

(2) Cf. : Régis Blachère, *Les principaux thèmes de la poésie érotique au siècle des Umayyades à Damas*, « Annales de l'Institut d'études orientales », t. V, 1941.

Ibn Ḥazm al-Andalousi, *Ṭawq al-ḥamāma...*, *Le collier du pigeon...* trad. Léon Bercher, Alger, 1949 ; Henri Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle*, Paris, 1937 ; A. R. Nykl. *Hispano-arabic Poetry and its relations with the old provencal troubadours* Baltimore, 1946.

(3) S. Bencheneb, *Du moyen de tirer des présages au jeu de la buqala*, « Annales I. E. O. » t. XIV, 1956, pp. 19-111.

(4) Jeanne Jouin, *Chants et jeux maternels à Rabat*, « Hespéris », t. XXXVII 1950, 1er-2e tr., pp. 137-156.

(5) Il semble qu'à Marrakech les *ɛṛōbi* aient été parfois employés comme poésies divinitoires. Mes enquêtes ayant toujours porté sur les villes du Nord, Rabat, Salé, Fès, Meknès, je donne ce renseignement sous toutes réserves.

I

ahlən, ahlən! (1) *yā-s-sīf-əl-bəndqi* (2)
b-āləf məšri (3) ; *lā-tərgọd, yā-ḥbībi,*
u-nġəṭṭẹ̄k b-ūṛāq-əl-lūz u-l-qrọnfəl u-s-sūsān
isṭāhəl lə-măḥbūbi qọbbt-ən-nṣəṛ (4), *ḥāyāto ḥāsān.*

Sois le bienvenu ! Sois le bienvenu ! ô sabre en acier de Venise
Acheté moyennant mille (pièces) ; tu ne dormiras pas, ô mon ami,
Que je ne t'aie recouvert de feuilles d'amandier, d'œillet et de lis.
Il conviendrait à mon bien-aimé (d'occuper) la salle du trône et (de vivre) une vie magnifique.

II

Ḥməd, Ḥməd, yā-məṛbūɛ-l-qədd (5)*!*
yā-qoṛṛət (6) *ɛīnīya!*
yā-l-ɛzīz ɛlīya!
u-ma sbāni gẹ̄r Aḥməd!
tfərfər qəlbi u-təšɛal nīrāni;
ma ɛăndi fūq mənnək gẹ̄r əl-Fūqāni

Ḥməd, Ḥməd, à la taille harmonieuse !
Ô prunelle de mes yeux !
Ô ce que j'ai de plus cher !
Seul, Ahmed me ravit !
Tu fais vibrer mon cœur et tu allumes en moi les flammes de l'amour.
Pour moi, au-dessus de toi, il n'est que le Très-Haut.

(1) La formule classique complète *ahlən u-sahlən* est courante en Orient, rare au Maroc où elle ne s'emploie qu'entre lettrés. La formule marocaine ordinaire de bienvenue est *məṛḥba bīk.*

(2) *bəndqi* est la traduction arabe de « vénitien », à travers un intermédiaire germanique. Les Marocains ont perdu le sens originel du vocable. Pour eux, *bəndqi* signifie « précieux », « de première qualité ». Toutefois cette épithète, au Maroc, ne s'applique qu'aux draps, aux lames et à l'or, objets ou matières en la fabrication desquels justement Venise excella.

(3) La date à laquelle cette strophe a été composée ne nous étant pas connue, on ignore l'unité monétaire alors en usage.

(4) Litt : « coupole de la victoire », « du couronnement ». Dans chacun des palais impériaux au Maroc, cette salle existe.

(5) « Carré de taille » c'est-à-dire « moyen ». La taille moyenne est généralement la plus appréciée au Maroc.

(6) Litt : fraîcheur ; variantes : *sīrāj :* lumière ; *mumu :* prunelle ; *ḍọw :* lumière.

III

Sīdi Moḥammǝd, qḷẹb-ǝl-ẖīzrạn!
dǝqqīt ɛla bạb-ǝj-jnạn (1),
ẖǝrjo līya tlāta gọzlān (2),
qạlo līya: « *ẖtạṛ mǝnna wāḥǝd* ».
qŭlt lhum: « *ṣ-ṣgẹṛ fīkūm, huwwa măḥbūbi* ».

Monseigneur Moḥammǝd, tige de bambou !
J'ai frappé à la porte du jardin,
Trois beaux jeunes gens en sont sortis
Et m'ont dit : « Choisis l'un d'entre nous ».
Je leur ai répondu : « Le plus jeune de vous, c'est lui mon bien-aimé ».

IV

yā-ġzāli, yā-qḷẹb-ǝl-bạn, (3)
u-ẖdūdǝk ziyy-ǝs-sūsān,
u-šaɛṛǝk lọnọ kẖăl ṭīṭān (4)
w-ihiyyǝj qǝlb mǝn-họ wulhān.

O ma belle, ô branche de saule,
Tes jours ont l'apparence du lys,
Ta chevelure est d'un noir profond
Qui agite le cœur de celui qui en a été troublé.

(1) *jnān* désigne un jardin fruitier, un verger, en dehors des remparts de la ville.

(2) *ġọzlān*, « gazelles mâles », plur. de ġzāl ; féminin *ġzāla*, plur. *ġzālāt*.

(3) D'après Kazimirski, *bān* désigne le saule Égyptien. Ce mot revient souvent dans la poésie galante de l'Espagne musulmane ; la branche de saule est l'image favorite des poètes andalous pour exprimer la souplesse et l'élégance de la taille. L'expression figure en particulier dans une pièce de vers due au talent de l'émir *Al-Ḥakam* et dans une autre composée par le prince ʿAbd-allah, petit-fils d'ʿAbd-ar-Raḥman II, cf. : Nykle, *op. cit.* p. 20, 22 et 67 (note 4) et *Bayan*, trad. Fagnan, t. II, p. 129.

bān, au Maroc, est un mot du langage poétique uniquement et les gens ignorent l'arbre précis qu'il désigne.

(4) *ṭīṭān*, est un intensif, spécificatif de la noirceur de la chevelure ou du henné, *ḥnāni kḥal ṭīṭan*. On pourra rapprocher ce mot de *ṭīṭ* et *aṭīṭ* qui figurent dans le dictionnaire de Beaussier avec le sens d'abondante (chevelure).

V

nīīn ṣọ̄ṛ d-əl-ṛẖām w-āna nsənnəd ɛlīk;
nīīn məjdūl d-əl-ḥrīr w-āna nḥarrəf bīk;
nīīn ẖwītma d-əd-dhəb w-āna qliyyəb (1) *ɛlīk;*
nīīn səkkīn d-əl-fəḍḍa w-āna nḍṛəb bīk;
u-nəḍāṛbọ b-əd-draɛ u-lli ġləb iddīk (2).

Tu es un rempart de marbre sur lequel je m'appuie ;
Tu es une cordelière de soie que je porte en bandoulière
Tu es une petite bague d'or dont je suis le précieux chaton ;
Tu es une épée d'argent dont je me sers pour frapper (mes ennemis)
Nous lutterons et le vainqueur t'emportera.

VI

yā-ẖădd-əl-wəṛḍ b-ən-nda yəṣbăḥ məršūš,
nhāṛ-b-nhāṛ ɛyūnək həlkūni (3)*;*
tmənnīt-lək ḍāṛ mən-dhəb, ḥẹ̄ṭha mənqūš,
u-fṛāšāt d-əl-ḥrīr ɛla-ḍiy-fnūni;
u-təmši l-əl-ḥămmām u-tbāt f-šūni.

Ô joue de rose parsemée au matin de gouttelettes de rosée,
Jour après jour tes yeux ont causé ma perte (3) ;
Je désirerais pour toi une maison d'or aux murs ciselés,
Des matelas et des coussins de soie (brillant) de tout l'éclat que peut concevoir mon imagination
Et sur lesquels, après le bain, tu passerais la nuit, appuyée sur mon sein.

(1) Le nom classique du chaton est *fəṣṣ*. Dans le langage populaire au Maroc on dit aussi *qălb* et *ḥjəṛ-əl-ẖātəm* « cœur » et « pierre » de la bague. *qliyyəb* est le diminutif de *qălb;* le diminutif a aussi un sens affectif.

(2) Ces deux derniers vers figurent avec d'insignifiantes variantes, dans un pòème algérien, cf. : S. Bencheneb, *op. cit.* texte LIV, pp. 60-61.

(3) Les allusions à la puissance magique du regard sont fréquentes dans les œuvres érotiques de l'Espagne musulmane et de l'Orient.

VII

nətmənna-lək, yā-εīša, ẖolẖāl u-ẖoṛṣa,
u-š-šjəṛ l-mgəllsa, u-nhūdək mməllsa
nətmənna-lək, yā-εīša, yā-gọzāl,
zūj-ẖdəm u-nṣāṛa (1) *təṭkəlləm b-əḷ-εǎjmīya*
mā-təṭḥən fīha: lā-rḥa wa-lā-məġzəl,
ma-taεbəd gēr f-əl-ḥnāni l-mənsīya (2)
ṛōf, yā-l-krīm u-jūd εlīya.

Je te souhaite, ô *εīša*, des anneaux de cheville et des boucles d'oreille,
Des arbres bien alignés, une gorge lisse ;
Je te souhaite, ô *εīša*, ô ma belle,
Deux esclaves noires et des chrétiens (1) parlant un langage étranger.
Dans (ta maison) tu ne feras plus la mouture : ni moulin, ni fuseau ;
Tu n'auras d'autre tâche permanente que celle de te teindre avec du henné bien éventé (2).
Ô le Généreux, dispense-moi tes largesses, sois magnanime.

VIII

l-ba u-t-ta (3) *u-səbḥān mən lā-yūta!*
qəddək tūta, yā-ẖyāṛ-əl-yāqūta!
yā-məšmūm f-zlāfa d-əl-udāε mənqūš!
yā-l-məsk ə-əl-εanbəṛ! yā-tṛābi l-fšūš!
yā-ḍrīft-əl-lbās! εǎšqək nəḍḍāni;
εǎtqēni b-əl-ọṣọḷ, təbrəd nīrāni.

(1) Tant qu'a duré la « course », c'est-à-dire jusqu'à la fin du XVIIIe siècle environ, le Maroc a compté des esclaves chrétiens. Les uns revendiqués par le sultan, travaillaient pour le compte du Palais ; les autres, achetés par des particuliers, étaient employés à des travaux domestiques.

(2) Litt : « oubliée ». La pâte de henné « oubliée » donc desséchée, éventée, prend mieux que lorsqu'elle est fraîche.

(3) Une poésie algérienne présente semblable début, cf. S. BENCHENEB, *op. cit.* texte XXXI p. 52.

Le ba et le ta ; gloire à Celui qui ne se trompe pas !
Ta taille est celle du mûrier, ô toi la plus précieuse des hyacinthes !
Ô bouquet ornemental sur une coupe de porcelaine ciselé !
Ô musc et ambre ! Éducation toute de gâteries !
Élégante en ta mise ! L'amour que je te porte m'a achevé.
Sauve-moi, viens à moi, tu rafraîchiras les feux qui me brûlent.

IX

lālla-Ḫəddūj, yā-ġṣẹ̄yyəṃ-d-mərdəddūš !
yā-ṭṛābi-l-fšūš ! yā-l-məsk u-l-gwāli !
ṭmənnīṭək ṭəḥṭ-əš-šəjṛa w-āna nḅūs
wə-nḍāḍḍ bīk əj-jnūs u-ɛdyāñi ;
nəġnəm dāk-ən-nḥāṛ u-ṛōḥək kfāni.

Madame *Ḫəddūj*, ô petit brin de marjolaine !
Ô éducation toute de gâteries ! ô musc ô *ġwāli !* [1]
Je te voudrais sous un arbre, moi t'embrassant
Et, avec toi, défiant les peuples et mes ennemis.
(Quelle jouissance) j'emporterais de ce jour ! Ton âme me suffit.

X

yā-qədd-əl-lyāṣ ! yạ-ḫdūd-əl-məšmāš !
u-s-sāləf qədd-ās? ṭəlqāṭọ kaḥlət ər-ṛmāš,
w-iṣbəqha f-əl-fṛāš qbəl lā-ṭwāḷọ,
ṭaḥki fəṛḫ-əl-ḥənš f-əl-ma yəṭkərrəš
wulla fərḫ-əl-ġṛāb ṛāiḥ lə-nbāṭọ.
məzzīn ḥəllān-əl-ḥzāmi b-ṛḍa mūlāṭọ !

Ô toi dont la taille est celle du jaracunda ! toi dont les joues ont (le velouté) de l'abricot !
Quant à ta chevelure, à quoi la comparer ? Lorsqu'elle l'a dénouée, la belle au regard noir,

(1) *ġwāli*, plur. de *ġālya ; élym.* « de prix élevé ». Ce parfum au Maroc est une mixture pâteuse odoriférante qui se fabrique spécialement à Fès. On ne l'emploie que pour le cadavre avant les obsèques et pour parfumer la mariée le jour de ses noces. Cf. S. Bencheneb, *op. cit.* 37, note 2.

Elle la précède sur sa couche avant qu'elle ne la plie,
Et l'on dirait un serpenteau ondulant sous l'eau
Ou un petit corbeau regagnant son gîte nocturne.
Et quelle beauté dans le délaçage d'une ceinture avec l'agrément de sa propriétaire !

XI

yā-ḥăjjām ṣġīr,
ṛəqqəq-li l-ūšām f-ẖădd ġzāli ;
hādi yyām-əṛ-ṛbēε, jātni b-əl-təšεīr,
u-qwa fīya lă-hwa u-l-εašq ktīr.
yā-z-zīn-əl-εāli,
āna εăbdək, bīεni u-ẖṣəṛ māli (1).

Ô jeune barbier,
Fignole-moi un tatouage sur les joues de ma belle ;
Voici venu le printemps, il s'est avancé vers moi plein de poésie ;
L'amour en moi s'est exalté, ma passion s'est accrue.
Ô beauté suprême,
Je suis ton esclave, vends-moi et dépense la somme que je vaudrai (1).

XII

mā-nəlεăb sənṭṛəj (2), *mā-nəṛfăε kīsān ;*
mā-na tājər εḏīm, mā-na wŭld-ẖwāja ;
u-l-gŭlsa mεā-lă-ḥbīb zăhwa u-fṛāja.

Je ne joue pas aux échecs, je ne lève pas de verre ;
Je ne suis ni gros richard, ni fils de gens fortunés.
Une partie de plaisir en compagnie d'un ami est joie et divertissement.

(1) Les protestations d'amour de ce genre abondent dans la poésie andalouse. L'amant vraiment digne de ce nom se déclare l'esclave (au sens strict du terme) de sa bien-aimée, cf. H. PÉRÈS, *op. cit.*, p. 412 ; cf. aussi le texte X de notre premier recueil d'*εṛōbi*, « Hespéris » 1954.

(2) A Fès, les échecs étaient au XVIe siècle le seul jeu auquel se livraient les « gens bien élevés et d'un bon milieu... suivant la coutume des anciens ». Ce jeu était aussi un divertissement royal. JEAN-LÉON L'AFRICAIN, *Description de l'Afrique*, trad. A. EPAULARD, Paris, 1956, t. I, p. 215 et 241. Aujourd'hui, encore, le jeu d'échecs n'est pratiqué au Maroc que dans les classes sociales distinguées.

XIII

jātni ḥbībti mnəzzha b-əd-dərbūka (1);
zīnt-əl-ḥdīt f-tunāsi,
īla tăḥḍər, kā-nqūl: « sāεa məbṛūka ! »
īla tġīb, itḫuwwəḍ mjāji.

Mon aimée est venue, joyeuse avec une *dərbūka*,
Agréable en ses propos, elle me tient compagnie.
Lorsqu'elle est présente je dis : « Heure bénie ! »
Lorsqu'elle est absente, mes pensées se troublent.

XIV

dāz-li hwa u-săḷḷt εlēh
qāḍẹ Fāṣ u-qāḍẹ kŭll msāla.
qŭlt l-hum: « yā-sīd-əl-qāḍẹ,
w-āš ṛēq-lă-ḥbīb ifəṭṭəṛ wulla lā »?
qālo: « mā εāləm illa mūlāna » (2).

L'amour m'a submergé et j'ai interrogé à son sujet
Le *qāḍe* de Fès et le *qāḍẹ* expert en toute chose.
Je leur ai dit : « ô seigneur *qāḍẹ*,
Est-ce que la salive de l'aimé rompt le jeune ou non ? »
Ils m'ont répondu : « Dieu seul le sait... »

(1) La *dərbūka* est un instrument de musique à percussion, un tambourin fait d'un vase de poterie à long col, grosse panse dont une peau tendue forme le fond. La *dərbūka* est caractéristique de l'Est et du Centre maghrébin; dans l'Ouest, on trouve plutôt la *taεrīja* (dite encore *gwāl*), qui s'en différencie par la forme donnée au vase et qui est celle d'un cylindre étranglé dans sa partie moyenne.

(2) L'initiative de consulter les hommes de loi et théologiens sur les problèmes de casuistique amoureuse revient aux poètes andalous. Le cadi Mundir ibn Sa'īd al-Ballūṭī (966) fut, dit-on, le premier à être interrogé sur une question de ce genre. L'exemple était donné et fut suivi. La question posée à Ibn Ḥazm au XIe s. rappelle quelque peu celle exprimée dans notre poème : « M'est-il défendu si une gazelle me donne un baiser de humer sa bouche parfumée par l'amour ? » A quoi Ibn Ḥazm répondit qu' : « En prenant l'opinion d'Ašhab, d'après Mālik, d'après Ibn Šihāb, d'après d'autres, la sentence est : qu'il faut abandonner toute discussion attendu que tous sont d'accord pour admettre que cela est permis ». H. Pérès, *op. cit.*, p. 422.

XV

qəlbi, lə-hbīl,
ṛəḍḍēṭọ qăndīl;
u-lă-hwa
ṛəḍḍēṭọ ftīla;
l-həḍṛa u-lă-ḥdīt
dərthom līl u-zīt;
u-lə-ẖṛāif, hūma, dərthŏm səġnāṣọ (1).
məzzīn ḥəllān-əl-ḥzām b-ṛḍa mūlāṭọ ! (2).

De mon cœur, l'insensé,
J'ai fait une lampe
Et de la passion (qui l'habite)
Une mèche ;
Les propos et les entretiens,
Je les ai métamorphosés en nuit et en huile,
Les contes eux, en épingle à moucher.
Que de beauté dans le délaçage d'une ceinture avec l'agrément de sa propriétaire !

XVI

mṭəlt, yā-ummi, qəlbi fnāṛ
məšdūd ɛla ṣəhd nāṛọ;
mən ṭəḥt ṭābọ ḥjāṛọ;
mən fọ̄q mā-bān dəẖẖāno.

Je compare, ô Mère, mon cœur à une lanterne
Fermée sur la chaleur intense de sa flamme ;
En dessous, ses pierres brûlent,
En haut, aucune fumée n'apparaît.

(1) Le mot *səġnāṣ* sert aussi à désigner l'ardillon d'une fibule et le crochet qui, dans certains bijoux frontaux et temporaux, permet de fixer sur le sommet de la tête les chaînettes supportant la parure.
(2) Même cliché, texte X.

XVII

lă-εšīya εăššāl, kŭll ṭēṛ dḫəl l-εăššọ.
mā bəkkāni d-dhəb, mā bəkkāni nəqšọ;
bəkkāni gēr lă-ḥbīb, ṭāl εlīya waḥšọ.

Le soir est venu, l'oiseau regagne son nid.
Je ne pleure ni après l'or ni après sa ciselure ;
Seul mon ami fait couler mes larmes tant est vive la langueur que me cause son absence.

XVIII

ḥəbbni kīf nḥəbbək
u-zrăεni f-qəlbək;
ḥsəbni mən-εbīdək,
ḥsəbni mən-lă-εlūj (1) *u-ṃən-gnāwa*
wə-fṛāq mεā-la-ḥbīb εămṛọ mā-iłdāwa.

Aime-moi comme je t'aime
Et ensemence-moi dans ton cœur ;
Compte-moi au nombre de tes esclaves,
Range-moi parmi les rénégats d'origine chrétienne (1) ou parmi les noirs guinéens.
L'éloignement de l'aimé (est un mal) qui n'a point de remède

XIX

lūkān əs-săεd b-əl-bna, kŭnł bnīł āna săεdi;
năḥfəṛ-lọ f-əl-lsās u-nəbni u-nεălli,
nəṛqe riyyāḥa (2) *εl-əṭ-ṭṛēq u-mən dāz nsālọ,*
wə-nqūl: « ḥbībi, ma-lọ?
ma bāṇ, ma ndəṛł ḫyālọ »

(1) Le chrétien qui embrasse l'Islam est appelé *εəlj* (plur. *εlūj*) ; le Juif, *islāmi* (plur. *islamīyin*). Sous les sultans saadiens les *εlūj* étaient nombreux, au point de constituer un des éléments principaux de l'entourage du souverain.
(2) *étym.* « prise d'air ».

Si le bonheur se pouvait bâtir, je bâtirais, moi, mon bonheur ;
Je creuserais ses fondations, je maçonnerais et j'élèverais (ses murs) ;
Je ménagerais une lucarne sur la rue et celui qui passerait je l'interrogerais ;
Je dirais : « Qu'a donc mon ami ?
Il n'a point paru, son ombre (même) je ne l'ai pas aperçue ».

XX

yā-məšmūm-lă-ḥbəq u-l-ḫīli z-zṛəq !
īla nətfəkkəṛ lă-ḥbīb qəlbi itməzzəq
u-nqūl : « yā-ḥbībi, nta bi-fṛāqẹ » !
u-ṭāḥət d-dəmeāt bīn sədri u-ṭwāqẹ.
ṛəbbi lli rād b-əl fṛāq ijmăε w-ilāqẹ !

Ô bouquet de basilic et de giroflées bleues !
Lorsque je pense à mon ami mon cœur se déchire
Et je dis : « ô mon aimé, faut-il que de moi tu sois séparé ! »
Alors mes larmes tombent (et glissent) entre ma poitrine et le plastron de mes vêtements.
Puisse Dieu qui a voulu notre séparation nous réunir et nous rapprocher !

XXI

šūf, a-mwīmti, hād-əḷ-ṭẹr lə-mḫəbbi ;
ḥsāb-li ḫbāṛ (1) *mən-εănd ḥbībi ;*
sāεa ġẹr ġṛāb ṛāyəḥ lə-nbāṭọ
wə-qəlbi ttəṣbəġ kīf rīšāṭọ.

Vois, ô ma mère, cet oiseau qui se cache ;
J'avais cru qu'il m'apportait des nouvelles de mon ami ;
Maintenant (je me rends compte) que ce n'est qu'un corbeau regagnant son gîte nocturne
Et mon cœur se teinte (de la couleur de) ses plumes.

(1) L'amoureuse en attente de nouvelles de son ami, avait cru en l'arrivée d'un pigeon voyageur *Kāṛāwān*. Peut-être nos amants avaient-ils coutume de correspondre par le truchement d'un de ces oiseaux comme ceux dont il est question dans une poésie citée par Ibn-Ḥazm : « Je connais des amants qui avaient pour messagère une colombe dressée à cette fin... », *op. cit.*, p. 91.

XXII

jāni slām-ḥbībi u-qṛēlọ
wə-b-dmūεi mḥīlọ,
wə-həjjəjt ən-nāimīn,
wə-bəkkit əl-ḥāyyīn,
wə-dūwwəbt əḷ-ṭọb u-l-ḥjəṛ w-āna nəṭṛəjjāh
ma ṭmăεt nšūf fīh! εāsāk nbāt mεāh!

J'ai reçu un salut de mon ami, je l'ai lu
Et de mes larmes j'en ai effacé (l'écriture),
J'ai réveillé ceux qui dormaient,
Fait pleurer ceux qui étaient éveillés,
Fait fondre le pisé et la pierre... Je l'attends...
Combien je désire le voir ! Plus encore passer la nuit avec lui !

XXIII

lă-hwa bīya ṭāl, yā-εdūli (1),
w-āna ḫọfān εla bāṣāṛẹ,
nbāṭ nnūḥ wə-dmūεi ma-ṭfāọ nāṛẹ.
nṭləb Aḷḷāh əj-jlīl, əl-εāli,
yəjmăε f-əl-qṛēb šəmli mεā-ġzāli.

La passion en moi dure, ô vous qui me blâmez,
Et j'en suis venu à craindre pour ma vue ;
Je passe mes nuits à sangloter et mes larmes ne parviennent pas à éteindre le feu qui brûle en moi.
J'implore Dieu le Magnanime, le Très-Haut,
De me réunir au plus tôt avec ma belle.

XXIV

məṣṣāb mεā-lă-ḥbīb məšya f-əl-maṛṣa!
məṣṣāb mεā-lă-ḥbīb gŭlsa f-əl-εăṛṣa!

(1) *al-εādəl*, le censeur, est un personnage classique de la poésie galante de l'Andalousie, cf. : *Le collier de la colombe*, p. 127.

u-l-ɛūd mɛā-r-rbāb idwi ḥəss lə-ġrīb [1] !
w-āna, waḥš lă-ḥbīb ɛăddəbni lăɛdīb.

Combien j'aimerais avec mon ami me promener sur le port !
Combien j'aimerais avec mon ami me récréer dans un jardin !
Tandis que le luth et le rebec feraient entendre leur son merveilleux !
Moi, le désir de me trouver avec mon ami me cause un grand tourment.

XXV

šəftək mən bɛīd
u-ḥsābni tmər jdīd ;
ḥăbbət qəlbi u-šhūti jrāt līk ;
yăḥsābni nəġnəm fīk lă-hwa,
sāɛa mā-tăɛṛəf mənnọ ḥətta fətwa [2]
jāk lă-ḥbīb u-bahdəlti b-əlli bīn iddīk
ḷḷāh inaɛlək-u-yənɛăl z-zmān lli lāqāni bīk.

(Lorsque) je t'aperçus de loin
J'eus l'impression d'une datte fraîche ;
Mon cœur t'aima et mon désir vers toi s'élança ;
Je crus avoir gagné, grâce à toi, l'Amour,
Alors que tu ignores tout de ses arrêts,
Un ami t'est venu et tu as dédaigné celui qui s'était remis entre tes mains.
Dieu te maudisse et maudisse le moment qui m'a fait te rencontrer.

XXVI

yā-mən ḫăddha šṛẹq yišbăh l-əṭ-ṭūṛẹq,
š-šəffa mṭəl lă-ɛqẹq : ḥămṛa ɛăslīya !
mā-tăɛjəbni f-ər-ryām mən ṭīh ɛlīya.

Ô toi dont la joue est éclatante et ressemble à un décor floral,
Dont la lèvre est comme la cornaline : d'un rouge miélé.
Ne me plait point, parmi les jeunes filles, celle qui affiche pour moi un air de dédain.

(1) *ġrīb* désigne aussi un genre musical. *ɛărṣa* (vers précédent) a le sens de jardin fruitier-potager irrigué.
(2) L'amour, selon les conceptions des poètes du moyen âge musulman, est une sorte de religion qui a son code, ses lois, sa jurisprudence. Cf. PÉRÈS, *op. cit.*, p. 422 et précédentes.

XXVII

yā-lālla, εlāš tġəṭṭẹ wūjhək mənni?
nəṭləb mənnək š-šṛāε an təṣḥăbni.
mānā illa ḫlīl f-əl-ḥūma jāṛək;
ġẹ̄r līla fə-šhaṛ, w-āš ġādi ijṛa-lək?
təṣqəṭ dīk-əš-šfāṛ bīh tənkīni;
īda εṭāni ḷḷāh ḥətta l-yiddi tjīni.

Ô Madame, pourquoi me dissimules-tu ton visage ?
Je te demande en toute justice de devenir pour moi une compagne ;
Que suis-je, sinon un ami fidèle, un voisin de quartier ?
Une nuit par mois, qu'en résulterait-il pour toi (de fâcheux) ?
Tu baisses tes cils comme pour me narguer.
Si Dieu le veut, jusque dans ma main tu viendras.

XXVIII

mā-qŭlti lā u-mā-qŭlti iyyəh,
mā-εṭẹ̄tīni ḫẹ̄ṭ mən-kubba naddīh;
ḫəllītīni kīf əlli mātət immạh,
kā-idọ̄r εl-ən-nsa wā-lā mən ḥannət εlīh;
ḫəllītīni kīf ən-nạs rākbīn u-huwwa māši εla rəjlīh;
ḫəllītini kīf ṭəbbāḫ lă-ḥjạṛ u-d-əḫḫān εmā lọ-εăinīh.
hāda εăl-əlli yāεməl l-ḫẹ̄r f-ən-nsa u-lā-iqdər εlīh.

Tu ne m'as dit ni oui, ni non ;
Tu ne m'as donné aucun fil (1) de la pelote à emporter ;
Tu m'as laissé comme celui dont la mère est morte,
Qui cherche (consolation) auprès des femmes et n'en trouve aucune qui le prenne en pitié ;
Tu m'as laissé comme celui qui cheminerait à pied alors que tous les autres auraient une monture ;

(1) C'est-à-dire : « Tu ne m'as pas donné de réponse ferme, tu m'as laissé dans l'incertitude ». Le « fil » dont il s'agit ici, c'est le « fil du discours » *mā qbəṭt-ši ṛāṣ-əl-ḫẹ̄ṭ mən-əl-hədṛa* « Je n'ai pas pu saisir le bout du fil de la conversation » est une expression couramment employée au Maroc pour signifier que l'on n'a rien compris.

Tu m'as laissé comme le chaufournier dont la fumée a aveuglé les yeux.
Voilà ce qui arrive à celui qui témoigne de la bonté aux femmes alors qu'il n'en peut mais.

XXIX

mīr (1) *-əl-ġṛām jāṛ εlīya b-jyūš ṭāġya;*
εyūn məzzqọ qəlbi b-əl-ẖəzra l-qwẹ̄ya;
d-dwa f-iddək, yā-lli εməlti j-jṛāḥ,
yā-lālla, dīri l-əl-məġṛọ̄m fīk šṛăε-Aḷḷāh.

L'émir de l'amour me tient sous son oppression avec ses troupes tyranniques,
Des yeux ont déchiré mon cœur d'un regard fulgurant
Le remède est entre tes mains, ô toi qui causas mes blessures,
Ô Madame, traite celui qui t'aime passionnément selon la loi de Dieu.

XXX

dạ̄iz u-lā-ṛḍa isəlləm;
šạf fīya u-dəbbəl εyọ̄nọ.
məskīn, f-qəlbọ iẖəmməm,
w-əl-ẖāyən, yā-Ṛəbbi, tẖọ̄nọ.

Il est passé et n'a pas jugé bon de saluer ;
Il m'a fixé puis a baissé les yeux.
Le malheureux, dans son cœur il remue de sombres pensées,
Mais celui qui déçois, ô mon Maître, Toi-même le décevras.

XXXI

εlāš εlīk, yā-lā-ḥbīb, təjfi măḥbūbək?
yāk jədti mā-ṛḍa qəlbi kdūbək;
nta kəddāb, mā-tūfi b-msāla;
w-əlli kəddāb qālọ ḥəbbọ yetbāla.
năεlăt-Aḷḷāh εăl-əlli iẖāləṭ mən-wāla.

(1) *mīr* pour *amīr*. Ce mot n'est pas d'un emploi commun au Maroc. On ne le trouve que dans les poésies et les proverbes.

Pourquoi, je te le demande, ô ami, traites-tu avec dédain celui qui t'aime ?
Alors, tu te montres généreux mais mon cœur n'accepte pas tes mensonges.
Tu n'es pas sincère, tu ne tiens pas tes promesses,
Et le menteur, on dit que son amour se flétrit...
Puisse la malédiction de Dieu atteindre celui qui fréquente le premier venu !

XXXII

yā-măḥbūbi, āš mən-zəlla ṛqēṭ-lək?
ɛlāš tɛādīni? ntūb īla ɛṣēṭək f-msāla.
lă-ɛīb lli ṣḍəṛ mənni ɛanwa jəṛṛəbṭək;
mā-họ mənni j-jfa wa-lā ḫọ̄f gbāla;
ṛāṣẹ məmlūk l-əz-zīn, mā fīh iqāla.

Ô mon aimé, quelle faute ai-je commise envers toi ?
Pourquoi me boudes-tu ? Je me repens si je t'ai contrarié en quoi que ce soit.
Le mal dont j'ai été la cause, c'est intentionnellement que je l'ai accompli pour t'éprouver.
Mais en moi il n'est aucun dédain ni beaucoup de crainte.
Je suis esclave de la beauté et cela sans recours.

XXXIII

lă-ḥbīb əlli hwīt ma hwāni,
wə-bəddəlni b-əl-ġọ̄r u-lāḥni mūṛāh,
ḥətta ḥṛāṛ qọ̄li w-ən-nūm jfāni,
fnīt, sălt əṭ-ṭbīb, ma dāwāni.
l-ḥəbb ṣlāṭa u-l-ġṛām iɛăddəb mūlāh.

L'ami que j'aime ne m'aime pas,
Il m'a laissé pour un autre, me rejetant avec dédain
Si bien que ma nourriture me semble amère et que le sommeil me fuit.
Je dépéris de consomption, j'ai consulté un médecin, il n'a pu me guérir.
L'amour est un tyran ; la passion torture celui qui en est affligé.

XXXIV

ɛăndi yāsmīna f-qəlb-əḍ-ḍāṛ,
ɛṛọ̄qha skīnjbīr u-ṭṛāfha zənjāṛ.
imma, imma, ma ḥāṛṛ ɛšəq-əj-jāṛ !
wə-lli qāl ɛšəq-əj-jāṛ mlẹ̄ḥ,
Aḷḷāh ijəṛṛbọ b-nāṛọ,
yizăzăɛ qəlbọ ma tzăzăɛ qṣəb f-ər-ṛẹ̄ḥ.
hāda jəhdi ɛl-əl-ḥbīb, mā-mərfəd ġyāṛọ.

J'ai un jasmin dans mon patio,
Ses racines sont de gingembre et ses feuilles couleur de vert de gris.
Ma mère, ma mère, combien cuisant l'amour dont le voisin est l'objet !
Celui qui prétend que l'amour pour le voisin est une bonne chose,
Puisse Dieu l'éprouver en allumant en lui le feu d'un tel amour
Et agiter (par la-même) son cœur comme s'agite le roseau dans le vent.
C'est tout ce que je peux pour l'aimé, j'en ai assez de la peine qu'il me cause.

XXXV

ɛăndi šəjṛa u-ḥḍẹ̄tha
u-ġəllətha b-əl-ɛazz jnītha.
măḥbūbi, ma īlọ ḥbīb ;
kān kīf nḥəbbọ iḥəbbni,
sāɛa ullīt-lọ ṭḷẹ̄b ;
u-qəlbi ṣāfi mtəl-lă-ḥlīb ;
w-āna səlləmt l-əlli šrāh...

Je possède un arbre que j'ai entouré de soins
Et dont j'ai cueilli avec amour les fruits.
Celui que j'aime ne peut (garder) d'ami ;
Il fut un temps où il était aussi attaché à moi que je l'étais à lui ;
Maintenant, je lui suis devenu odieux ;
Pourtant mon cœur est aussi pur que du lait ;
Aussi, je l'abandonne à qui l'achètera...

XXXVI

yā-ḥbībi, ɛlāš dəllīti lă-ḥăjbān?
ṭləq əl-ɛăbsa u-qəlbi hənnīto̤.
kəlna lă-ɛsəl, mā-bqa ġē̤r̤-əl-qəṭrān,
ḥaqqi kəlto̤ u-ḥaqq gē̤ri ẖəllīto̤;
məšmūmi, mnīn dbā̤l f-zbābəl ɛăllīto̤;
wāš-mən-ṣō̤la (1) *bqāt-lo̤ băɛd r̤mē̤to̤?* (2)

Ô mon ami, pourquoi fronces-tu les sourcils ?
Déride-toi afin que mon cœur se rassérénère.
Nous avons mangé le miel, il ne reste que le goudron ;
Ma part, je l'ai prise, celle d'autrui je l'ai laissée ;
Mon bouquet, lorsqu'il s'est flétri, sur les ordures je l'ai lancé ;
Quelle valeur lui est-il resté après que je l'ai eu jeté ?

XXXVII

ḍuwwər̤ wujhək, yā-lli ɛāṭē̤ni b-qfāk,
mā-zəlti, yā-ḥzīn, təštāq ẖīyāli;
mā-nta r̤əbbi b-qədrək təqtəlni,
mā-nta səlṭān b-māłək təġnīni;
mā-zāl əl-ḥāl iṭō̤l u-nəjfīk kīf kunti təjfīni,
tdīr lə-mšīẖa (3) *u-tji l-bāb əḍ-ḍā̤r̤ tər̤ġəbni.*

Tourne la tête, ô toi qui me présentes ta nuque ;
Le moment n'est pas encore venu où tu désireras voir mon image ;
Tu n'es pas Dieu pour me faire mourir par seul effet de ton vouloir ;
Tu n'es pas sultan pour m'enrichir de tes biens ;
Un jour proche sera où je me montrerai aussi dédaigneux envers toi que tu l'es aujourd'hui envers moi.

(1) *iṣō̤l u-iqō̤l* « Il fait l'important » est une expression assez courante parmi les Marocains.

(2) Une poésie presque semblable se retrouve dans le recueil de S. Bencheneb, *op. cit.*, texte XXXVIII, p. 54.

(3) Dans le cas de démarche importante, il est d'usage que le quémandeur s'entoure de notabilités afin que sa demande ait plus de chances d'être agréée.

Tu réuniras alors une délégation de notables intercesseurs et tu viendras jusqu'à ma porte me supplier.

XXXVIII

ḥəllīt bāb-ər-ṛyāḍ (1) *u-ɛnăqni ɛūd-əṭ-ṭūṭ;*
ṭəll ɛlīya ṭẹ̄r-əl-ḥọṛṛ, qāl: « măḥbūbək ġādi imūt ».
qŭlt: « nəlbəs kəswa kaḥla (2)
wə-nərsəl l-ən-nəjjāṛa
idīrọ-li ṭābūt d-əd-dhəb u-lḥūd-d-əl-yāqūt ».
ẹ̄wa! măḥbūbi, hādi mudda mā rīṭọ!
huwwa, šəms u-qmaṛ u-ṭrīya mḍowwīya f-bīṭọ.

J'ai ouvert la porte du jardin, le mûrier m'a entouré le cou de ses branches;
Le faucon m'a regardé d'en haut et a dit :
« Ton bien aimé va mourir ».
J'ai répondu : « Je revêtirai un habit noir,
Et ferai prévenir les menuisiers
Qu'ils me fassent un cercueil en or et une dalle funéraire en hyacinthe ».
Hélas ! mon bien-aimé ! Voici bien longtemps que je ne l'ai vu !
Lui, un astre (soleil), une planète (lune) un lustre brillant dans sa chambre.

XXXIX

ṛāḥ ṣ-ṣəlṭān mən-əs Sūdān (3)
ṭālaɛ b-əl-həmma w-əš-šān.
šūfi š-šəkkāya wāqfīn qọddāmọ (4)*;*
ši ška b-ɛăšqọ u-ši b-ġṛāmọ.
l-məṛbọ̄ṭ, yā-ummi, wāɛăṛ ɛlẹ̄h həmmọ.

(1) *Le ryāḍ* est un jardin d'agrément qui fait partie de la demeure. Il peut ou bien occuper une partie du patio, ou bien se trouver en prolongement d'une des pièces de la maison. Il est alors clos de hauts murs qui en défendent l'accès aux regards.

(2) La femme qui s'exprime dans cette poésie entend porter le deuil de son bien-aimé et donc se considérer comme sa veuve. Son intention de revêtir un habit noir est régulière. La veuve, pendant sa retraite légale doit s'abstenir « de porter des vêtements teints, sauf des noirs ». (Ibn Abi-Zayd-al-Qayrawāni. *La risâla* trad. Bercher, Alger 1945, p. 195). Une veuve a donc le choix entre le blanc et le noir. Au Maroc, son voile de tête, sa tunique de dessus sont de cotonnade blanche, son caftan est de ton éteint.

(3) Soudan est un terme d'origine arabe. *bərr əs-sūdān*, c'est « le pays des Noirs »).

(4) Dans l'oisiveté et le silence de la nuit, le cœur ressent plus vivement sa peine.

Voici que le sultan du Soudan (la nuit)
S'élève en grande pompe.
Vois les plaignants debout devant lui...
L'un se plaint de son amour, l'autre de sa passion.
Celui qui aime, ô ma mère, pénible à supporter est son tourment.

XL

āji nūṣṣēk! kūn măɛnāwi u-ḍṛēf,
u-zḍəm ɛăl-əs-sīf u-kūn ṭēṛ ḫfīf;
w-īla təjṛăḥti, kūn ɛla səmmək ṭāwi.
bnādəm l-lbīb tā-ijṛăḥ w-idāwi (1)

Viens que je te conseille ! Montre-toi subtil d'esprit et délicat de manières ;
Foule (sous ton talon) le sabre et sois vif comme l'oiseau ;
Si tu reçois quelque blessure, n'en parle pas ;
L'homme de cœur panse les plaies qu'il a causées.

XLI

dwīu, dwīu, dīikum əddāh ər-rēḥ;
w-āna săɛdi mlīḥ u-qāndīli ḍāwi;
l-ḥēṭ əlli bnāu lă-ɛdyān, ɛlīhum iṭēḥ
w-āna ḥēṭi ṣḥēḥ, məbni b-əj-jāwi (2).
ṭləqt ɛlīkum Aḷḷāh u-sīdi Aḥməd-əš-šāwi (3).

Parlez, parlez ; vos paroles, le vent les emporte.
Moi, mon bonheur est parfait et ma lampe brillante.
Le mur qu'ont bâti mes ennemis sur eux s'écroulera ;

(1) Les blessures dont il s'agit ici sont les blessures d'amour-propre.

(2) Le benjoin est considéré comme essentiellement bénéfique et très employé en magie. Les fumées provenant de sa combustion sont censées éloigner les influences mauvaises et préjudiciables.

(3) Le tombeau de ce saint qui se trouve dans la vieille ville de Fès est très visité. Autour du cénotaphe les cierges brillent et les femmes se pressent avec beaucoup de dévotion. La grande spécialité de *Aḥmed əs-šāwi* serait, dit-on, de procurer des logements. Cette poésie figure, avec quelques variantes dans le recueil de S. Bencheneb, texte LXXXVIII, p. 76. Dans la strophe algérienne le recours est adressé au grand saint de Bagdad *ɛăbd-əl-qādər əj-Jīlāli.*

Moi, mon mur est solide, il est fait de benjoin ;
Entre vous et moi, j'en appelle à Dieu et à Monseigneur *Aḥməd-əš-šāwi*

XLII

l-qəlb iddīk u-rəjlək ġẹr iməššīk;
εīnək twərrīk əz-zyāda w-ən-nəqṣān;
lli ḥəbbək, εăl-əd-dwām isāl εlīk,
w-əlli kərhək, zāudọ b-əl-iḥsān;
j-jiyyəd εlā ṭọl-əs-snīn kā-ibān.

C'est le cœur qui te mène, tes pieds ne servent qu'à te faire marcher ;
Tes yeux te font apprécier le « trop » et le « pas assez ».
Celui qui t'aime, toujours de toi s'informera,
Celui qui te hait, multiplie pour lui les bontés.
Le noble cœur, si longs que soient les ans, toujours se manifeste.

XLIII

lā-təqnəṭ, wā-lọ tkūn f-qəlb-əl-ḥăjṛa (1) *;*
wa-lā-təfṛăḥ, wā-lọ tkūn εăl-əl-εgāb tsīr;
mən yābsa ṛəjεăt ḫəḍṛa,
mən wāqḥa ullăt ġdīr,
u-qādər-mūlāna ibəddəl əs-sāεa b-əl-ḫẹr (2).

Ne désespère pas, te trouverais-tu au cœur d'une pierre ;
Ne te réjouis pas, t'en irais-tu sur les côtes cheminant ;
La (plante) desséchée a reverdi,
La (terre) sèche est devenue étang ;

(1) Allusion au proverbe marocain qui dit : *īla εṭāk Āḷḷāh b-əṛ-rzāq f-qəlb əl-ḥājṛa ṣəmma tṣẹbha* « Si Dieu te fait don de ses bienfaits, même dans le cœur d'un galet tu le trouveras ». Et on raconte à ce sujet qu'un homme qui se reposait sur le bord d'un chemin assis sur un gros galet releva cette phrase dans la conversation d'un groupe de passants et voulut sur l'heure en éprouver la vérité. Il se leva donc et brisa le galet sur lequel il s'était assis. A l'intérieur, se trouvait un ver qui tranquillement mangeait un brin d'herbe aussi vert que l'herbe des prés.

(2) Cette poésie se retrouve en Algérie avec une variante dans le premier vers dont voici la traduction : « Ne désespère pas, ô toi qui, au milieu des rochers, souhaite la soif ». A. Bencheneb, *op. cit.* Texte CXLIV, p. 104.

La puissance de Notre-Maître peut transformer l'heure présente (si cruelle soit-elle) en bonheur.

XLIV

šāli ! šāli ! u-băɛd łkūn ɛḷā-qəṣba,
wə-ġləb f-əl-fāṛəs băɛd-ma-ikūn ɛła mən būk,
u-ḥărrəf səkkīn bəndqe (1) *ḥădd-əṛ-ṛŭkba ;*
wə-sīri məšya mɛăngra qǫddām-ɛdūk ;
mūła wəḥda lāzma, u-lā-iqǫlọ ġəlbūk (1).

Brandis, brandis (ton sabre) ! n'aurais-tu enfourché qu'un roseau,
Et sois vainqueur du cavalier (ton adversaire) fut-il même plus âgé que ton père ;
Porte en bandoulière un sabre en acier de Venise n'atteignant que le genou ;
Et avance-toi d'une démarche fière devant ton ennemi.
Il faut bien mourir une fois, mais qu'on ne puisse pas dire qu'ils (tes ennemis) t'ont vaincu.

Jeanne Jouin.

(1) Voir plus haut, texte 1.

Communications

NOTE SUR UN COFFRET, UNE LAMPE ET UN FRAGMENT DE PLATEAU DU MUSÉE RÉGIONAL DES ARTS ET DU FOLKLORE DE RABAT

Le Coffret

Ce coffret en laiton m'a été présenté il y a quatre ans par un commerçant en objets anciens, M. Kemmar de Casablanca.

La finesse de sa gravure, ses inscriptions cursives, son décor de style mérinide ou nasride en faisaient un objet d'art ancien. En effet si le décor épigraphique est très abondant sur les lustres de la grande mosquée de Taza et de la Qarawiyyin de Fès (XIIIe et XIVe siècle) et si des inscriptions plus simples se retrouvent sur d'autres pièces anciennes : mesures d'aumône légale, lampes à huile des Musées de Fès et de Rabat, anneaux de porte de mosquée de Fès, etc..., les inscriptions ne décorent que très rarement les bronzes et cuivres actuels.

Je m'empressai donc de prendre des photographies (Pl. I et Pl. III a.) et de relever des dessins (Pl. II) de l'objet que j'adressai à MM. Henri Terrasse et Georges Marçais, ainsi qu'à mon ami Don Juan Alvarez Tamboury, directeur du Musée de Malaga, qui, lui-même, les communiqua à MM. Gomez Moreno et Torrès Balbas, éminents spécialistes espagnols de l'art hispano-mauresque. Ceux-ci voulurent bien confirmer l'ancienneté et l'intérêt décoratif de ce coffret, très certainement de fabrication espagnole, mais ils relevèrent cependant un certain décousu dans le texte des inscriptions. M. H. Terrasse m'avait déjà signalé que les terminaisons florales des hampes de lettres étaient insolites.

Ce coffret est formé de deux parties égales se rabattant l'une sur l'autre à l'aide d'une charnière. Les deux grandes faces sont décorées d'un entrelacs formant au centre un médaillon oblong de chaque côté, d'un cercle, puis d'un demi cercle. Ces médaillons sont ornés de décors floraux sur rinceaux, sauf le médaillon central d'une des faces qui porte une inscription un peu effacée où l'on distingue : العزالقائم (le *waw* qui termine l'inscription n'a qu'une valeur décorative).

Les quatre faces latérales du coffret portent des motifs décoratifs : uniquement floraux sur la face du côté des charnières, ils comprennent des eulogies courantes sur les trois autres.

1° *Face principale* :

a) bas

العزالقائم و اليمن والاقبال ـ العزلله ـ لاغالب الاالله ـ العافية

b) haut (à l'envers quand le coffret est fermé).

العزالقائم والنصر الدائم والسعادة ـ العزالقائم واليمن و الاقبال والعافية

2° *Face secondaire* (droite) :

en haut comme en bas : العافية الباقية

3° *Face secondaire* (gauche) :

en haut : العافيةالباقية

en bas : النصر والتمكين الدائم

Ces inscriptions répondent au répertoire en faveur à Grenade jusqu'à la fin du xve siècle. Il suffit de signaler la curieuse forme en fleuron du *bā'* sur les petites faces latérales.

Le poids du coffret est de 470 grammes et la paroi de ses deux parties est anormalement épaisse (2 mm. 5) par rapport aux autres dimensions (18 cm. 5 × 5 centimètres × 3 centimètres épaisseur totale). Ces deux caractéristiques nous font supposer qu'il y avait à l'origine une garniture intérieure en bois précieux, incrusté peut-être d'ivoire et de nacre, qui nécessitait cette forme massive.

La charnière est en mauvais état et a été réparée à l'étain. Un petit crochet de fermeture semble avoir été ajouté ultérieurement.

Les grandes séparations du décor des faces pourraient correspondre à des divisions intérieures, peut-être des godets rappelant le coffret d'ivoire qui figure sur l'ouvrage de Gomez Moreno (Ars Hispaniae, tome III, page 309, fig. 373. Diptico de Silos del Museo de Burgos). Ce coffret servait-il de palette d'enlumineur ou de coffret à condiments ou à fards ? Il est difficile de le dire.

Tout l'ensemble du décor est finement buriné, peu profond, les motifs floraux simples, les irrégularités que l'on constate prouvent un travail fait à la main.

Puissent ces quelques remarques attirer la curiosité d'érudits sur ce coffret et permettre d'élucider les différents points que ma note a laissé obscurs : en particulier l'usage et l'origine exacte de ce coffret.

Fragment de plateau

Je dirai aussi quelques mots d'un débris de tôle de laiton trouvé à Rabat (Pl. III, b et c) qui a peut-être appartenu à un petit plateau. Il porte d'intéressantes inscriptions arabes permettant de situer l'âge de l'objet entre le xiiie et le xive siècle.

Une petite inscription cursive forme un premier cercle suivi d'un second décor

d'inscription coufique et cursive, cette dernière surmontant la première avec remplissage de motifs floraux. Le fond est semé de grènetis estampés.

Ce fragment a dû être jeté à la fonte puis retiré avant que le métal ne soit complètement en fusion, si on en juge par quelques bavures. Par la suite, il fut récupéré pour un quelconque rafistolage car il est percé de nombreux trous.

Ce fragment étant, à mon avis, le seul échantillon d'un plateau de laiton réellement ancien trouvé au Maroc, j'ai pensé que sa publication offrait quelque intérêt.

Lampe de bronze

La lampe de bronze représentée par la planche IV (haut) a été cédée en 1955 au Service des Arts et du Folklore par l'Inspection des Antiquités du Maroc.

Elle a été découverte lors des fouilles entreprises par M. Chatelain, en 1931, à Dechira, ruines d'une forteresse almohade sur l'emplacement supposé du poste romain d'Ad Mercurios [1] et était restée inédite.

J'ai trouvé d'autre part, en 1948, lors des fouilles pratiquées dans un ancien dépotoir devant la porte de Bab Sebta à Salé un fragment de bronze (Pl. IV, bas) très proche de cette lampe par la technique et le style.

Le disque ajouré porte un crochet et à l'opposé une charnière. L'articulation de cette charnière est arrêtée à l'envers du disque par une butée. Un côté de la partie ajourée paraît avoir été ciselée.

Ce disque formait-il couvercle qui en s'abaissant sur la lampe éteignait les mèches ?

On s'explique mal que le crochet surmonte précisément la face ciselée, alors que dans la lampe IV le crochet se trouve derrière et non devant.

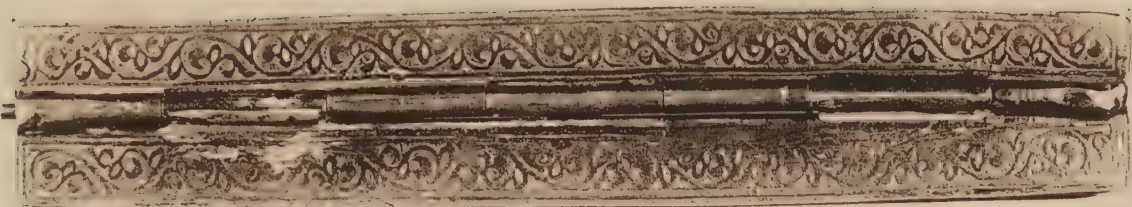
On peut supposer que le crochet, une fois abaissé dépassait le rebord antérieur de la lampe entre les deux becs, si la lampe était à deux mèches.

Il serait intéressant de savoir s'il n'a pas été découvert ailleurs, en Afrique du Nord ou en Espagne, quelque fragment analogue, mais plus complet qui permettrait de reconstituer la forme de l'ustensile.

Le Maroc possède de très beaux échantillons de bronzes musulmans du XIIe et du XIIIe siècle, tels que les lustres de mosquées de Taza et de Fès, et les revêtements de bronzes des portes de Qarawiyyin ; mais il ne faut rien négliger de ses trésors artistiques, même des plus humbles fragments, afin de reconstituer avec plus de précision l'art de ces époques.

Alexandre Delpy.

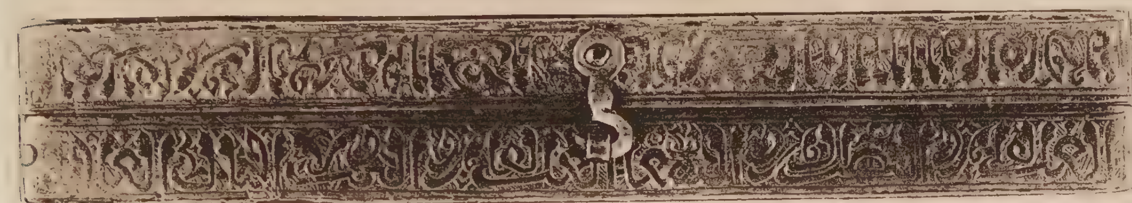
(1) *Hespéris*, 1933, t. XVII, fasc. 1, p. 59 et suivantes, R. Thouvenot, *Une forteresse almohade près de Rabat : Déchira.*



a



b

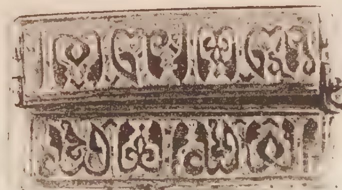


c



d





f

LE COFFRET

a - Dos.

b - Dessus.

c - Face.

d - Dessous.

e - Côté gauche.

f - Côté droit.



Développement du décor du coffret (Dessin).



a





a - Le coffret ouvert.

b - Dessin du fragment c, précisant les décors floraux et épigraphiques.

c - Fragment du plateau.



a



b



c

a - La lampe, (trouvée à Dehira).

b & c - Fragment de lampe trouvé à Salé.

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

Maurice Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet.* L'Évolution de l'Humanité, synthèse collective fondée par Henri Berr, tome XXXVI, Paris, 1957, xxii-708 p., 1 carte hors-texte.

Cette œuvre considérable (un volume de plus de 700 pages) et longtemps attendue (l'auteur y travaillait depuis de longues années) est le couronnement d'une carrière, le fruit d'expériences et de connaissances accumulées au cours d'une vie de labeur entièrement vouée à l'islamologie. M. Gaudefroy-Demombynes s'est éteint, à près de 95 ans, quelques mois après la parution de son livre, pour l'achèvement et la révision duquel il avait dû faire appel au concours de M. Claude Cahen (1).

Il y a condensé tout ce que l'on sait sur le fondateur de la religion musulmane et sur cette religion à l'état natif, telle qu'elle apparut dans la péninsule arabique au viie siècle de l'ère chrétienne.

Précédé d'un avant-propos où Paul Chalus situe cet événement historique dans le contexte de l'évolution de l'humanité, l'ouvrage se divise en deux parties, consacrées l'une à l'homme que fut Mohammed, l'autre au message dont il fut porteur.

Une introduction résume en une cinquantaine de pages denses et nourries les sources coraniques et traditionnelles de cette étude, la situation géographique, ethnique, sociale et religieuse de l'Arabie préislamique.

Puis vient la biographie de Mohammed, en quatre chapitres dont le premier concerne la période mekkoise avant et après la révélation, les trois autres l'hégire et la période médinoise jusqu'à la mort du Prophète. Suivent deux chapitres relatifs à sa personne : portrait physique et moral, formation de sa légende hagiographique, et à sa famille : épouses, filles, et son gendre 'Ali. Cette première partie comporte un peu plus de 200 pages.

La seconde, beaucoup plus développée, en compte près de 400 et traite successivement, en six chapitres subdivisés eux-mêmes en sous-chapitres et en paragraphes, d'Allah Dieu unique, de l'histoire universelle (création et prédestination, prophétisme, eschatologie), de la foi et des devoirs du croyant (prière, pèlerinage, jeûne, aumône légale et guerre sainte), de l'éthique et de la justice, de la vie économique dans l'Islam primitif, des institutions familiales (mariage, filiation, tutelle, successions), de l'esclavage et de la mort.

Une brève conclusion synthétise le rôle et le caractère de l'Envoyé d'Allah.

Une liste des ouvrages cités, des index des noms de personnes et de divinités, des noms géographiques et noms de tribus, des mots arabes, et enfin la table des

(1) Cf. l'article nécrologique que nous lui consacrons d'autre part, p. 7.

matières, complètent l'appareil bibliographique et facilitent la consultation de l'ouvrage, qui est assorti en notes de très nombreuses références, mais abrégées de manière à ne pas l'alourdir [1], en sorte qu'il est à la fois d'une lecture aisée pour le grand public et pourvu des indications nécessaires aux spécialistes désireux d'approfondir une question donnée.

Tout en accordant la plus large place à la mission divine dont Mohammed se croyait investi et à la révélation dont il se proclamait l'instrument, l'auteur n'a pas négligé les côtés humains du Prophète, qui lui-même a toujours pris soin de spécifier qu'il n'était qu'un homme. C'est ainsi qu'il met en relief, aussi bien que son caractère religieux, les desseins politiques dont, surtout à Médine, il poursuivit la réalisation tantôt avec l'implacable énergie du guerrier, ne reculant parfois ni devant la rigueur ni même devant la cruauté, tantôt avec une astucieuse diplomatie. Il montre que ses nombreux mariages n'ont pas eu pour mobile exclusif, comme on l'a dit trop souvent, la satisfaction de sa sensualité, mais la conclusion ou le raffermissement d'alliances profitables, voire même le souci généreux d'assurer le sort de femmes sans ressources et sans soutien, notamment de veuves de combattants tombés pour le triomphe de la foi. Beaucoup d'autres remarques seraient à citer, d'où ressort une évocation singulièrement vivante de cet apôtre qui fut en même temps l'unificateur de son peuple et un bâtisseur d'empire.

Gaudefroy-Demombynes a certes et inévitablement utilisé les travaux de ses devanciers ; il n'en a pas moins fait œuvre personnelle et originale, bien qu'il ait dû souvent, faute d'espace (et il jugeait encore le livre trop gros et trop long) se borner à un exposé succinct et schématique de ce qui eût justifié de plus amples développements. Il était difficile de faire tenir autant de substance en un volume, fût-il d'une épaisseur respectable. Chaque page est bourrée de faits, riche d'idées et d'aperçus qui éclairent la figure principale ou les comparses ayant vécu à ses côtés, les circonstances ou les mobiles qui ont provoqué ou déterminé ses résolutions ou ses actes, les influences qui se sont exercées sur l'élaboration de sa doctrine et l'évolution de sa pensée. Chemin faisant, l'auteur élucide maintes questions annexes, telles que l'affaire des grues (gharâniq), l'ascension du Prophète, la qibla, la mosquée du mal, la Sakina, les Sept Dormants, l'îmân et l'islâm, la grâce et la prédestination, la foi et les œuvres, etc.

Ce « chant du cygne » d'un islamisant hors de pair est à la fois une mine de renseignements précieux et une somme de vaste érudition. La personne et l'œuvre de Muḥammad y sont étudiées avec une objectivité qui n'exclut ni le respect, ni la liberté de jugement. Il aidera puissamment ceux qui cherchent à comprendre un événement de l'histoire humaine dont les répercussions et les conséquences pèsent encore d'un poids très lourd sur les destinées du monde.

Félix Arin.

(1) Ce souci a conduit l'éditeur à indiquer par de simples chiffres romains, de I à LXIX, les 69 ouvrages le plus fréquemment cités, ce qui oblige le lecteur, tant qu'il n'a pas retenu la signification de ces sigles, à se reporter au tableau, placé à la fin de l'index bibliographique, qui en donne la clef.

Henry Mercier, *La politesse arabe au Maroc*, Éditions Eurafrique, Tanger, 1957.

En une centaine de pages, l'auteur, qui consacre par ailleurs tous ses efforts à faciliter les rapports entre Français et Marocains, donne un formulaire oral de bienséance. Il s'en tient aux phrases que l'on doit prononcer — ou qu'on entend — dans les circonstances les plus variées de la vie sociale. Ces paroles sont stéréotypées, beaucoup plus que les formules de politesse de la vie française ; elles ne sauraient subir d'altération sans risquer de choquer la personne à qui on les adresse ou sans donner du locuteur une opinion peu flatteuse. C'est là l'intérêt de cet ouvrage du point de vue ethnographique.

On trouve encore un profit d'ordre linguistique à la lecture de ce petit formulaire, car la langue employée veut être classique et pompeuse et n'y réussit pas toujours. Les malformations sont révélatrices de ce que les puristes appellent des déviations dialectales. Elles sont instructives.

Mais cet opuscule nous laisse sur notre faim : on aurait voulu — le titre y engage — en savoir davantage sur le sens qu'on attache aux phrases polies car on ne s'en tient pas aux hyperboles de beaucoup d'entre elles. C'est d'ailleurs valable pour toutes les sociétés. Et puis, les gestes polis qui accompagnent les paroles sont aussi un langage complémentaire ; quelques illustrations en font désirer d'autres, qui ne vaudraient pas un film ; mais c'est là une autre histoire.

Un esprit curieux, sans être malintentionné, penserait après la lecture du formulaire de politesse, à un autre formulaire, son pendant, qui s'intéresserait aux injures, stéréotypées elles aussi, celles que les femmes déversent dans leurs querelles particulièrement. Mais on craindrait alors de tomber dans des marécages d'immodestie. Le curieux devra donc faire son enquête soi-même, pour soi seul, car M. H. Mercier s'attache à donner à chacun les moyens de s'entendre amicalement avec ses partenaires et non à l'enivrer de la maligne joie d'injurier son prochain dans sa langue maternelle.

Louis Brunot

Adolphe Faure, *Le Tašawwuf et l'école ascétique marocaine des XI*e*-XII*e *et XIII*e *siècles de l'ère chrétienne* dans *Mélanges Louis Massignon*, II, 1957, pp. 119-131.

Intéressante introduction au roman de la sainteté berbère aux XIe-XIIe-XIIIe siècles qui complète heureusement la préface d'Asin Palacios à l'Épître de la Sainteté de Moheydine Ibn Arabi. M. A.F. caractérise avec clarté les deux cent-soixante-seize notices rassemblées par le bon hagiographe dont il rapproche la Welt-anschauung de celle de son contemporain Vincent de Beauvais. Tādilī ne parle pas plus de la victoire d'Alarcos que Vincent de celle de Bouvines mais entre les ṣāliḥ(s) musulmans célébrés par Tādilī et les ascètes bénédictins ou chartreux les différences sont profondes note A. F. ; il préfère rapprocher ces saints musulmans en lutte contre les faqīh-s, des Franciscains spirituels en lutte contre toute hiérarchie ecclésiastique et les rattacher comme ceux-ci encore à la vieille tradition ascétique de l'Orient égyptien ou syrien. L'étude d'A. F. débouche ainsi sur le problème général que pose à une sociologie, dégagée des préjugés rationalistes,

l'existence d'une immense famille de spirituels musulmans, chrétiens, voire juifs et hindous, groupés autour d'un idéal d'amour absolument pur.

Charles SALLEFRANQUE.

Le Coran (al-Qo'rān), traduit de l'arabe par Régis Blachère, professeur à la Sorbonne (avec notes, glossaire et index), Librairie G. P. Maisonneuve, Éditions Besson, Chantemerle, Paris, 14 × 16, 752 pages, imprimé sur papier bible, reliure souple pellior vert foncé, fers dorés spéciaux, sous jaquette rhodoïd imprimé.

Parmi les nombreuses et savantes publications du Professeur Régis Blachère aucune n'aura été accueillie avec plus de satisfaction que cette nouvelle présentation du Coran, et nous pensons aussi bien à « l'honnête homme » de notre siècle qu'aux nombreux spécialistes francophones qui s'intéressent de plus en plus à la civilisation islamique.

Le texte de base adopté est celui de l'édition publiée au Caire, en 1923, et non celui de l'édition Flügel, mais un numérotage pratique permet de s'y reporter facilement.

La traduction adoptée est celle que M. Régis Blachère a donnée il y a quelques années dans la Collection Islam d'Hier et d'Aujourd'hui (1) que dirigeait le regretté E. Lévi-Provençal. et qui avait été précédée d'une importante introduction (2). Mais on connait trop la conscience que M. R.B. apporte à tout ce qu'il publie pour ne pas être surpris qu'il ait encore eu l'exigence de réviser son premier travail.

Une introduction substantielle donne à tout lecteur la possibilité de comprendre historiquement le Livre saint des Musulmans et deux pages rassurent le spécialiste sur le système adopté pour la translittération des mots arabes.

Une courte liste des ouvrages cités en référence démontre que M. R. B. dans ses commentaires s'en est classiquement tenu aux auteurs arabes qui font autorité et à quelques publications européennes signées des meilleurs connaisseurs.

Enfin la traduction et les notes sont suivies d'un glossaire contenant les noms propres et les termes fréquents dont il était nécessaire de préciser avec rigueur le sens ou la valeur historique. Un index des noms propres et des notions termine l'ouvrage, mais pour permettre de suivre l'évolution de certains dogmes ou de certaines institutions ceux-ci ont été regroupés selon les quatre phases de l'apostolat de Mahomet. Cet index de 62 pages est appelé à rendre de grands services aux curieux comme aux chercheurs.

Si, à toutes ces qualités pratiques et à la haute valeur intellectuelle du travail,

(1) *Le Coran*, traduction nouvelle selon un essai de reclassement des sourates (Éditions G. P. Maisonneuve, Paris, 1949-1951), 2 vol. in-8°, XVI + 1240 pp. (Volumes IV et V de la collection). C. r. Henri TERRASSE, *Hespéris*, 3e-4e trimestre 1952, pp. 522-523.

(2) Édit. G. P. Maisonneuve, Paris, 1949, 1 vol. in-8°, LX + 276 pp., *Islam d'hier et d'aujourd'hui*, vol. III.

on joint l'élégance de la présentation qui apparente l'ouvrage à un livre de luxe, on conviendra que l'auteur comme les éditeurs doivent être félicités et remerciés sans réserve. Le succès du livre est du reste d'ores et déjà assuré.

Gaston DEVERDUN.

Dominique SOURDEL, Nouvelles recherches sur la deuxième partie du « Livre des Vizirs » d'al-Ǧahšiyārī, dans *Mélanges Louis Massignon*, III, 1957, 271-299.

Aux divers fragments connus du célèbre *Kitāb al-Wuzarā'*, M. D. S. en ajoute d'autres, inédits pour la plupart, et provenant surtout de l'*I'tāb al-Kuttāb* d'Ibn al-Quḍā'ī ou de versions manuscrites du *Farağ ba'd al-šidda* d'al-Tanūḫī. Chaque fragment est substantiellement analysé et commenté, et l'ensemble constitue « pour l'historien une documentation précieuse, susceptible de compenser en partie la perte de l'œuvre complète » ; le texte nº 25, en particulier, apporte des éléments nouveaux à la psychologie du calife al-Ma'mūn.

Gaston DEVERDUN

Janine SOURDEL-THOMINE, Le coufique alépin de l'époque seljoukide, dans *Mélanges Louis Massignon*, III, 1957, 301-317 (5 pl. h.-t. et 3 fig.).

L'étude sur l'évolution de l'écriture décorative à Alep entre 1086 et 1149 est basée sur le procédé, désormais classique, du tableau alphabétique. Les analyses sont d'une rigueur exemplaire et les conclusions de Mme J. S. T. emportent l'adhésion. L'établissement de relations étroites entre la Syrie du Sud et la Haute-Mésopotamie, dont le cheminement est attesté par les inscriptions d'Amida et dont l'apparition serait liée à l'arrivée des Turcs en Syrie, explique convenablement et l'indéniable influence iranienne dans le coufique d'Alep, et, à la même époque, les différences profondes de celui-ci avec le coufique utilisé à Damas où des traditions abbâsides et irakiennes accueillies depuis longtemps étaient conservées.

Gaston DEVERDUN.

Henri FLEISCH S. J., *L'arabe classique. Esquisse d'une structure linguistique.* Ouvrage repris des *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, t. XXXIII, fasc. 1. — Beyrouth, 1956.

On est toujours heureux et satisfait quand on a lu un ouvrage ou un article du R. P. Fleisch concernant la grammaire de l'arabe dit classique. C'est qu'il aborde cette grammaire, présentée trop souvent comme une révélation, avec les méthodes du linguiste cherchant la logique de la langue, ses tendances et ses répugnances et surtout sa cohérence.

Depuis que les phonologues ont fait heureusement prévaloir leurs conceptions, les chercheurs se sont trouvés d'accord pour examiner les faits linguistiques, qu'ils soient phonétiques ou morphologiques, sous le double aspect structural et fonctionnel. Dans le cas présent, le R. P. Fleisch ne s'occupe que de la structure de l'arabe classique.

En 150 pages seulement, il passe en revue toute la grammaire en la présentant sous une forme nouvelle dont le caractère et le mérite sont qu'elle est d'une clarté qui soulage l'arabisant écrasé jusque là par une multitude de règles inexpliquées et d'autant plus impératives qu'elles paraissent plus obscures.

L'innovation ici est la mise en lumière du rôle de la flexion interne dans la composition des mots, flexion qui est une originalité des langues sémitiques. Dans un cadre de trois consonnes immuables dont l'ensemble est déjà signifiant par lui-même, les voyelles, réduites à trois pour le timbre, a-u-i, à deux pour la quantité, brève-longue, alternent, s'opposent, constituant alors avec les consonnes un jeu de combinaisons très nombreuses. On suppose par là quelle variété de nuances de l'action ou de l'état peut être exprimée. Le R. P. Fleisch insiste aussi sur le rôle de la gémination de la consonne interne qui doit être considéré comme un morphème au même titre que l'alternance vocalique et les affixes. On peut se demander, à ce propos, si la voyelle longue n'est pas elle aussi une gémination de la voyelle brève, car elle vaut deux brèves comme la consonne géminée vaut deux consonnes simples. La gémination consonantique a pour effet d'allonger une syllabe, la gémination vocalique en fait tout autant. Or, on n'y pense jamais trop, la syllabe en arabe, classique ou dialectal, est d'une importance capitale.

A la flexion interne s'ajoute l'affixation de morphèmes soit préfixes, soit suffixes auxquels l'auteur consacre des pages définitives. Il souligne entr'autres, le rôle du préfixe *m* trop souvent négligé dans nos manuels. Mais en réalité, l'arabe classique a peu d'affixes à sa disposition d'où l'inconvénient d'une dérivation difficile. Cette langue a tant accordé à la flexion interne et en a tiré tant d'avantages, que les suffixes et préfixes ne lui sont pas apparus d'une utilité bien grande. Elle s'est servie avec assez de bonheur du suffixe de relation *iyy* devenu *i* simple en dialectal ; d'aucuns prétendraient facilement qu'elle en a abusé ; mais lorsqu'il s'est agi de composer les termes techniques ou scientifiques qu'exigent les progrès de la civilisation matérielle ou philosophique, l'arabe a dû emprunter ses mots à l'étranger. Il l'avait déjà fait jadis.

Un des traits essentiels de la structure de l'arabe classique est son instinct de régularisation. Il a créé par l'analogie une foule de schèmes nominaux et verbaux et il oblige sans pitié ses vocables à s'y conformer strictement. De là une prolifération lexicale inouïe.

On ne pourrait passer en revue, ici, tout ce que ce travail ı d'intéressant et de nouveau. On se contentera de s'arrêter sur quelques sujets qui font beaucoup réfléchir.

Ainsi, p. 94, le R. P. Fleisch déclare que l'impératif et le radical verbal de l'accompli sont identiques et que pour obtenir l'impératif, on débarrasse l'inaccompli de ses morphèmes de personne et de nombre. On peut se demander si, tout au contraire, l'impératif, sorte d'onomatopée nuancée, réduit en arabe à la 2e pers. seule, n'est pas le point de départ de la conjugaison, si l'inaccompli n'est

pas un impératif conjugué. On peut se demander aussi, à cette occasion si l'accompli n'est pas une création sinon récente, du moins postérieure à l'inaccompli. Psychologiquement, ces hypothèses sont admissibles et l'observation de l'acquisition du langage chez les enfants semble les confirmer.

On réfléchit encore, au moyen que l'arabe a employé pour distinguer un présent et un futur dans l'amorphe inaccompli. Le classique a séparé le futur avec un préfixe *sa* ; le dialectal a singularisé le présent avec une préformante variable selon les pays *ka*, *ta*, *b*, *la*...

C'est l'occasion de constater combien l'arabe a tendance à simplifier ses systèmes et à les coordonner étroitement, tout en lâchant la bride au lexique. Morphologie simple, sèche même, laissant au contexte le soin de nuancer ou de préciser éventuellement, et, en compensation, vocabulaire exubérant.

Toute la conclusion de l'ouvrage, admirable de clarté, est à retenir comme un compendium grammatical. Il faut aussi se référer à deux autres études du R. P. Fleisch : *Études de phonétique arabe*, *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 1949-1950, d'une part, et *Études sur le verbe arabe*, dans *Mélanges Louis Massignon*, tome II, pp. 152 et suiv., d'autre part.

L'enseignement de l'arabe, si rébarbatif lorsque sa structure n'est pas expliquée, deviendrait certainement attrayant si on l'imprègnait des conceptions du R. P. Fleisch, qu'il faut remercier encore une fois d'avoir apporté une aide considérable à la compréhension d'une langue si éloignée de l'indo-européen.

Louis Brunot.

Daniel Ferré, *Lexique marocain-français*. Éditions Nejma, Imprimerie de Fédala (Maroc).

M. Ferré donne une seconde édition d'un ouvrage plus modeste qui parut en 1952 et portait le même titre. Conçue de la même façon et selon les mêmes principes que la première édition, la seconde est beaucoup plus riche en vocables très couramment employés par la bourgeoisie autant que par le peuple. Ce sont des termes, par ailleurs, de la koinè marocaine qui chasse peu à peu les diversités dialectales.

Les lexiques de ce genre peuvent s'enrichir indéfiniment, et l'on souhaite alors que celui de M. Ferré ne soit qu'une assise pour un édifice qui ira sans cesse s'élevant. Les matériaux assemblés là sont de bonne qualité, ils sont sûrs, et on doit féliciter l'auteur de poursuivre une tâche minutieuse qui rendra autant de services aux chercheurs qu'aux élèves de l'enseignement secondaire.

L'arabe parlé marocain reste vivant parce que nécessaire ; on devra le connaître, même si on n'aborde pas le baccalauréat en présentant, pour deux langues, deux aspects d'un seul idiome sémitique. On devra le connaître aussi comme objet d'études de linguistique. Il convient donc que de patients chercheurs comme M. Ferré poursuivent leurs efforts pour nous donner des lexiques de plus en plus copieux, pourvu qu'ils soient de la même qualité que l'ouvrage dont il est question ici.

Louis Brunot.

Louis Hjelmslev et H. J. Uldall, *Outline of Glossematics : a Study in the Methodology of the Humanities with Special Reference to Linguistics*, Part I : General Theory, par H. J. Uldall, Copenhague, Nordisk Sprog- og Kulturforlag, 1957, 1 vol. in-8°, préface+90 pp. (Travaux du Cercle linguistique de Copenhague, vol. X_1).

Voici la première partie d'une « Esquisse de la glossématique » qui était attendue depuis longtemps. Elle est d'une telle importance pour la linguistique et la dialectologie qu'elle mérite, malgré son caractère général, d'être présentée dans *Hespéris*. Le nom de « glossématique » fut donné en 1935 à la méthode élaborée par le linguiste danois L. Hjelmslev ; entre toutes les tentatives dont l'objet est de faire de la linguistique une science armée de moyens qui lui soient propres, la glossématique est une des plus remarquables. Elle n'était pourtant connue que par des applications particulières auxquelles M. H. avait ajouté en 1943 un exposé des principes où *Omkring sprogteoriens grundlaeggelse*, traduit en anglais en 1953 (cf. A. Martinet, *Au sujet des* Fondements de la théorie linguistique *de Louis Hjelmslev*, dans *B. S. L.*, XLII (1942-1945), f. 1, pp. 19-42, avec bibliographie). On comprend alors l'intérêt que présente la nouvelle « Esquisse ». Le sous-titre corrige la modestie du titre : plus spécialement destinée à la linguistique, la méthode veut être valable pour toutes les sciences humaines. Le premier fascicule, seul paru, est dû à M. H. J. Uldall qui fut aux côtés de M. H. dès les débuts de la glossématique. Il est intitulé « Théorie générale ». L'ordonnance en est simple : aux « principes généraux » fait suite une « algèbre glossématique ».

Le point de départ est le décalage que l'on constate entre les sciences humaines (« humanities ») et les sciences exactes. Le « succès » de ces dernières est dû à ce qu'elles ont rompu avec les habitudes de la vie courante pour remplacer le concept de « chose » par celui de « fonction » : pour le savant, une chose n'est qu'un nœud de fonctions. Les sciences humaines, au contraire, ne se sont pas libérées de la conception commune. Selon M. U., elles peuvent le faire, car il est douteux que « certains matériaux exigent certaines méthodes à l'exclusion de toutes les autres », et elles doivent le faire, pour devenir plus simples, plus efficaces, plus objectives. Dans tous les domaines il existe deux sortes de fonctions, celles qui sont quantitatives et celles qui ne le sont pas ; la glossématique se définit comme une « science non-quantitative dont l'objet sera, en premier lieu, le matériel des sciences humaines et particulièrement le langage » (p. 18). La glossématique est donc *fonctionnelle* — elle ne se confond pas avec toute linguistique structurale — et *non-quantitative* — elle ne part pas des données statistiques, quoiqu'elle les utilise à l'occasion. L'auteur expose les principes de la glossématique (cf. L. Hjelmslev, ouvrage cité) et la conception glossématique du langage, à propos duquel on distingue quatre plans : forme et substance du contenu, forme et substance de l'expression ; seules les « formes » sont proprement linguistiques, mais la méthode glossématique peut s'appliquer aussi aux autres plans, ce qui nécessite au total quatre séries d'opérations de même nature, mais distinctes. A propos de ces notions déjà connues, M. U. développe des vues personnelles : c'est ainsi qu'il essaie d'expliquer la substance du contenu, assez mystérieuse, comme une conception du monde, une culture, avec l'ensemble des croyances et des attitudes qu'elle implique ; la

substance du contenu serait la même pour la civilisation et pour la langue d'une population donnée : cette hypothèse pourrait éclairer les rapports que l'on constate entre un texte et son « contexte de situation » (cf. T. F. Mitchell, *The Language of Buying and Selling in Cyrenaica : a Situational Statement*, dans *Hespéris*, 1957, pp. 31-71, dans une autre perspective) et la position de la linguistique en face de l'anthropologie et de la sociologie.

La deuxième partie du livre est une « algèbre » qui comporte des définitions et des opérations effectuées à l'aide de symboles. Ces opérations doivent permettre de décrire les diverses fonctions : fonctions syntagmatiques, établies par l'analyse (par ex. les rapports entre éléments d'un même texte) et fonctions paradigmatiques, établies par la synthèse (ainsi les rapports entre éléments commutables) ; on a donc d'une part la *séquence*, d'autre part le *système*, l'un et l'autre constituant ensemble une *hiérarchie* (« hierarchy »). L'étude des multiples combinaisons dans lesquelles peuvent entrer les unités requiert une méthode appropriée et une notation spéciale, utilisant des flèches et d'autres signes. Un certain nombre de relations fondamentales sont présentées dans des tableaux que complètera un « Vademecum du glossématicien ». Chemin faisant, l'auteur marque les différences qui séparent cette algèbre de celle des mathématiciens comme de celle des logiciens. La suite de l'ouvrage traitera des structures comportant plus d'une hiérarchie. Elle examinera le problème de l'ordre des termes, qui n'est pas pris en considération ici (p. 45).

Le premier chapitre suscitera naturellement l'opposition de ceux qui, par sentiment plutôt que par raison, repoussent encore une conception trop « scientifique » des « sciences » humaines — et que certains excès des nouvelles écoles ne sont pas faits pour rassurer. De plus, il sera critiqué par ceux des structuralistes qui, d'accord sur le but, ont déjà contesté tel ou tel point de la doctrine et notamment son caractère résolument formaliste.

Il sera plus malaisé de s'en prendre à « l'algèbre » elle-même, justement parce qu'elle est une construction purement formelle. C'est au moment de son application que les désaccords surgiront, lorsqu'il faudra décider, au début de l'analyse, quels éléments seront représentés par les symboles *a*, *b*, *c*, etc. Mais les sciences exactes ne rencontrent-elles pas les mêmes difficultés ?

La sobriété, la précision et la fermeté du style font de ce premier volume un modèle d'exposé scientifique ; mais il n'est ni froid ni impersonnel : on y sent plus d'une fois les scrupules du chercheur ; souvent aussi la verve et l'humour de l'auteur animent jusqu'à l'abstraction dont il ne quitte guère les sommets. La présentation matérielle et la typographie ne laissent rien à désirer.

Sur la glossématique, on peut consulter, outre les ouvrages cités : *Recherches structurales* 1949 *: Interventions dans le débat glossématique*, Copenhague, 1949, 307 pp. ; B. Siertsema, *A Study of Glossematics : Critical Survey of its Fundamental Concepts*, La Haye, 195, xi et 240 pp.

Lionel Galand.

Raymond Vaufrey, *Préhistoire de l'Afrique*. T. I, *Le Maghreb*. Paris, s. d. (1955). Masson éd. « Publ. de l'Inst. des Hautes Études de Tunis », vol. IV, 460 p., 223 fig., LX pl. h. t.

La préhistoire nord-africaine a eu la fortune de voir paraître en quelques mois deux remarquables synthèses qui se complètent heureusement, étant conçues dans des esprits différents, avec une présentation et une illustration différentes. Les lecteurs d'« Hespéris » connaissent la *Préhistoire de l'Afrique du Nord* du Professeur L. Balout (1). M. Raymond Vaufrey a fait de nombreuses recherches préhistoriques consacrées essentiellement au Maghreb, en particulier sur les civilisations capsiennes et néolithiques ainsi que sur l'art rupestre.

L'auteur a l'intention d'étudier toute la préhistoire africaine en neuf livres (2) et n'examine ici que le Maghreb, réservant pour plus tard le Sahara et l'Art rupestre dans son ensemble.

* * *

Son ouvrage a une orientation à la fois chronologique et géographique. C'est ainsi qu'il traite des différentes périodes préhistoriques : Paléolithique inférieur et moyen, Capsien typique, Capsien supérieur, Néolithique de tradition capsienne. Mais au fur et à mesure que se déroule cette histoire, on la voit illustrée par des monographies des principaux gisements, gisements que l'auteur connaît bien, dont il a pu étudier les différentes collections et qu'il a souvent fouillés lui-même. Il apporte ainsi, à côté de ses vues sur les civilisations préhistoriques du Maghreb, des faits souvent mal connus jusqu'ici, et parfois inédits.

Cette partie principale de l'ouvrage est précédée d'une introduction géographique où M. Vaufrey définit heureusement l'Afrique du Nord, en reprenant l'expression des géographes arabes, d'île du Maghreb. Après avoir rappelé brièvement la question si controversée de l'Atlantide, il fait un historique des recherches (chap. II).

L'étude archéologique est complétée par celle de Paléontologie où sont décrits, par période et par gisement, mammifères, oiseaux, reptiles et batraciens, mollusques, et la flore. Ces déterminations sont analysées avec le plus grand mérite et illustrées par de très précieux tableaux.

* * *

Le Pr. Vaufrey commence par étudier le Paléolithique inférieur et moyen. La période la plus ancienne de la préhistoire maghrébine a été récemment renouvelée par les fouilles du Pr. Arambourg à l'Aïn Hanech (3). De nombreuses pages sont consacrées au gisement casablancais de Sidi Abderrahman, aux controverses qu'il suscita entre géologues et préhistoriens (notamment Antoine, Bourcart, Neuville

(1) Paris, s. d. (1955), A.M.G. C. r. in « Hespéris », t. XLIV, 1957, pp. 161-164.

(2) Il s'agit, en fait, de neuf parties et non de neuf volumes. Le second tome doit paraître prochainement.

(3) Ainsi d'ailleurs qu'à Ternifine.

et Ruhlmann), et aux éclaircissements apportés par les récents travaux de G. Lecointre et par les recherches en cours de P. Bibersón.

Il examine ensuite plusieurs gisements du Constantinois etde Tunisie. Dans ce dernier pays, les alluvions « redressées » de Gafsa ont intéressé de nombreux géologues et préhistoriens, à la suite de Jacques de Morgan. L'auteur y avait consacré un article en 1932 dans la « Rev. de Géographie physique et de Géologie dynamique »(1), et considère que des outils acheuléo-moustériens se trouvaient dans les couches affectées par les derniers plissements. Au contraire, les couches horizontales formées après la surrection des collines contiennent des éclats moustériens.

Puis sont étudiés les dépôts de source (Palikao-Ternifine, lac Karar, Tit Mellil, Aïn Fritissa), les brèches à ossements et remplissage de grottes (notamment grottes marocaines de Taforalt, de Kifan bel Ghomari près de Taza, d'El Khenzira, de Mougharet el Aliya à Tanger, et enfin de Dar es Soltan). « Les « terres rouges » et autres formations superficielles intéressent en particulier le Maroc, avec des dépôts atériens. Mais d'autres gisements fourniront des données intéressantes en Algérie et en Tunisie (Sidi Zin, Aïn Metherchem), permettant d'essayer une chronologie de l'Atérien et de voir les relations entre cette industrie et le Moustérien proprement dit (El Guettar). Le S'Baikien est enfin évoqué.

* * *

Les chapitres consacrés aux différents faciès du Capsien représentent la partie la plus importante du volume, tant par leur extension dans l'ouvrage que par les vues originales de l'auteur et l'expérience personnelle des sites et de l'outillage. Il rappelle d'abord « l'histoire du Capsien », puis décrit le type de gisement, c'est-à-dire les escargotières. Les principales stations capsiennes sont décrites avec une bibliographie et un inventaire de l'industrie : El Mekta en Tunisie, gisement *princeps*, Rédeyef (Table Sud et Bir Khanfous), Aïn Moularès (Abri 402 et Abri Clariond), Relilaï, etc.

« A l'Atérien, expression indigène d'un Paléolithique moyen prolongé, contemporain du Paléolithique supérieur européen, succède dans le Maghreb une industrie bien différente qui dérive, à n'en pas douter, de ce Paléolithique supérieur » (p. 193). Le Capsien typique « ne semble s'étendre qu'à la partie continentale du Sud de la Tunisie et à ses confins du département de Constantine » (p. 195).

Ce Capsien typique a évolué vers un Capsien supérieur dont le gisement type (Aïn Rhilane, au S. O. de Tébessa) fut étudié autrefois par le Pr. Vaufrey (2), mais dont un faciès se retrouve dans le gisement beaucoup plus riche du Relilaï (niveau supérieur). Dans cette industrie, les microlithes, notamment les géométriques, se multiplient tandis que le gros outillage se raréfie. En même temps l'outillage osseux se développe et les œufs d'autruche sont fréquemment utilisés et gravés, soit entiers, soit en fragments.

(1) *Les plissements acheuléo-moustériens des alluvions de Gafsa.*
(2) *Notes sur le Capsien.* « L'Anthr. », t. XLIII, 1933, pp. 457-483, 20 fig.

La stratigraphie du Capsien a fait l'objet de plusieurs études déjà anciennes dues au Dr Gobert et à R. Vaufrey. Ce dernier, notamment, a publié un article sur cette question dans une revue, malheureusement introuvable aujourd'hui (1). Les termes ont parfois changé mais on peut distinguer trois stades : Capsien typique ou inférieur ; Capsien moyen ; Capsien supérieur ou intergétulo-néolithique. Pour R. Vaufrey, cette dernière période n'est en réalité qu'un faciès local du Capsien supérieur. Cet « intergétulo-néolithique » est représenté notamment par les gisements de Lala (à 5 kilomètres à l''Est de Gafsa) et de Hamda (au S. de Rédeyef).

L'Ibéromaurusien a pour gisement type les grottes de la Mouillah ; il est représenté également par les grottes des Beni Segoual (dont Afalou bou Rhummel a fourni un très important ossuaire), par divers gisements algérois, oranais (Abri Alain) et marocains (Taforalt, Kifan bel Ghomari, El Khenzira). Selon l'auteur, l'Ibéromaurusien est « essentiellement propre au littoral du Maghreb » (2) ; il s'oppose ainsi à d'autres préhistoriens : le Prof. L. Balout et le Dr E. G. Gobert, pour qui l'Ibéromaurusien n'est pas seulement un faciès du Capsien supérieur, mais une culture différente, portée par une race différente.

*
* *

Le Néolithique de tradition capsienne occupe une part notable de ce volume (pp. 291-368). Plusieurs gisements tunisiens (Table Rédeyef, Table du Jaatcha, Abri 402 à Moularès, grotte du Kef el Agab), algériens (grottes de Constantine, du Djebel Fartas, de la région de Tébessa, Ali Bacha, Columnata, grottes d'Oran), marocains (stations de surface, Achakar, Dar es Soltan) sont successivement étudiés.

Selon l'auteur, cette industrie a pénétré dans les parties des hautes plaines algéroises et oranaises, où ni le Capsien supérieur ni l'Ibéromaurusien n'étaient parvenus. Du Maghreb, elle se serait étendue à travers tout le Sahara et même jusqu'en Mauritanie, au Sénégal (3) et au Congo, avec, bien entendu, des divergences et des altérations. Selon lui, il ne convient pas de « distinguer du Néolithique de tradition capsienne un Néolithique de tradition ibéromaurusienne » (p. 368), les deux civilisations ayant un même outillage (microlithes géométriques, lamelles à troncature oblique, à coches) dérivant du Capsien supérieur et non de l'Ibéromaurusien.

Le Prof. R. Vaufrey a repris récemment (4) les principales conclusions de son étude sur la stratigraphie capsienne et néolithique et la place de la culture ibéromaurusienne dans la préhistoire maghrébine.

(1) *Stratigraphie capsienne.* « Swiatowit », t. XVI, 1934-1935, pp. 15-24, 9 fig.

(2) R. Vaufrey indique cependant que son « aire d'extension » est plus vaste, les vallées ayant permis son infiltration dans l'intérieur, notamment à *Columnata* (près de Tiaret, Oranie) et à Taforalt.

(3) R. Delcroix et R. Vaufrey, *Le Toumbien de Guinée française.* « L'Anthr. », t. XLIX, 1939, pp. 265-312, 19 fig. ; Vaufrey (R.), *L'âge de la pierre en Afrique.* « Journ. de la Soc. des Africanistes », t. XXIII, 1953, pp. 103-138.

(4) *Le rôle du Maghreb dans la Préhistoire africaine.* « Rev. afric. », t. C, 1956, pp. 241-262, 4 fig.

*
* *

Le livre du Professeur R. Vaufrey est accompagné d'une bibliographie de 332 numéros et d'un index détaillé. Les très nombreux dessins, dus pour la plupart au Chanoine Jean Bouyssonie, représentent une précieuse documentation, complétée d'ailleurs par des cartes et des photographies (1).

Georges Souville.

Louis Leschi, *Études d'Épigraphie, d'Archéologie et d'Histoire africaines.* Paris s. d. (1957), A. M. G., Gouvernement Général de l'Algérie, Sous-Direction des Beaux-Arts, Service des Antiquités. Préface de Jean Lassus.

Cet ouvrage, consacré à l'archéologie algérienne, intéresse l'ensemble de l'Afrique ; on ne se contentera pas seulement de rendre compte de ce beau volume mais aussi d'honorer la mémoire de Louis Leschi, qui fut directeur des Antiquités de l'Algérie de 1932 à 1954, et dont d'autres, plus qualifiés, ont déjà retracé la vie et l'activité scientifique (2).

Le mémorial, précédé d'une bibliographie complète de L. Leschi, réunit les principaux articles de cet auteur. Ces études sont réparties en quatre parties : Afrique, Généralités ; Afrique proconsulaire ; Numidie ; Maurétanie. On aurait préféré une présentation chronologique ou à la rigueur par matière. Les lecteurs auront ainsi facilement accès à des œuvres dispersées et publiées parfois dans des revues presque introuvables aujourd'hui.

*
* *

Les généralités comprennent un aperçu sur les recherches archéologiques en Algérie et les récentes découvertes épigraphiques. Puis vient une étude des « Recherches aériennes sur le *limes* romain de Numidie » (3) qui est le premier exposé de l'application de l'observation et de la photographie aériennes en Algérie. Les essais dus à M. Pierre Averseng et inspirés des recherches du R. P. Poidebard en Syrie furent ensuite repris et développés par le Colonel Jean Baradez. L. Leschi les avait suscités et dirigés ; dans un autre article sur le *limes* (4), il posait les bases

(1) L'album de planches des collections du Musée du Bardo, dû également au Chanoine Bouyssonie, complète aussi cette documentation. Les lecteurs d'« Hespéris » connaissent cet ouvrage (C. r., t. XLIV, 1957, pp. 164-165).

(2) Durry (Marcel), *Louis Leschi*, « Mélanges d'Archéol. et d'Hist. de l'École fr. de Rome », t. LXVI, 1954, pp. 323-325 ; Despois (J.), *Louis Leschi* (1893-1954). « Rev. africaine », t. XCVIII, 1954, p. 27, 1 pl. ; Bibliographie dressée par Mlles Allais et Bailly, *ibid.*, pp. 32-40. Cf. également Heurgon (Jacques), *L'œuvre archéologique française en Algérie.* « Bull. de l'Assoc. G. Budé », 4e série, no 4 (« Lettres d'Humanité », t. XV), 1956, pp. 3-26 et « Documents algériens », série culturelle, no 80, 10 janvier 1957.

(3) « C. r. de l'Ac. des Inscriptions et Belles-Lettres », 1937, pp. 256-262.

(4) « Rev. africaine », t. XCI, 1947, pp. 201-212.

de l'important volume du Colonel Baradez ([1]) qu'il préfaça. Ces notions générales sont précisées par l'analyse d'inscriptions du *limes* du IIe siècle ([2]), notamment d'épitaphes de militaires ou de milliaires ([3]). De même, il a pu fixer avec exactitude l'emplacement du « *Centenarium* » d'*Aqua Viva*, à Aïn Naïmia ([4]).

Un article paru dans le premier volume des « Travaux de l'Institut de Recherches sahariennes » ([5]) renouvelait nos connaissances sur les relations entre Rome et les populations sahariennes et sur l'origine de l'introduction et de la diffusion du chameau en Afrique du Nord.

Deux autres études générales sont particulièrement importantes : la première concerne une assignation de terres sous Septime Sévère ([6]) dans la région de Guelalia ([7]) : des terres de culture et d'élevage et des points d'eau, relevant du domaine public, furent attribués d'ordre de l'Empereur. Cette opération était liée à la défense du Sud de l'Afrique romaine par des postes militaires ; un « plan de mise en valeur » fut établi pour des terres désormais protégées et concédées probablement à des colons sur lesquels nous manquons de renseignements.

Enfin ce chapitre est clos par une étude d'ensemble de la basilique chrétienne en Algérie ([8]) : passage et adaptation du bâtiment civil à l'édifice religieux ; annexes des églises, décoration intérieure.

*
* *

Les articles consacrés à l'Afrique proconsulaire sont les moins nombreux, les plus brefs ; ils signalent surtout des découvertes épigraphiques, notamment à Tébessa. L'une d'entre elles ([9]) étudie une famille au IIe siècle, nous renseignant sur la vie municipale et l'ascension sociale d'une famille.

En revanche, la Numidie occupe la plus grande place de ce mémorial, laissant supposer ce qu'aurait été l'ouvrage que préparait L. Leschi sur cette province. Plusieurs inscriptions nouvelles sont ainsi publiées, venant notamment de Cirta, de Djemila, de Tiddis, surtout de Lambèse et de Timgad : dix articles concernent cette dernière ville et donnent surtout des funéraires. Il convient cependant de distinguer deux études particulièrement importantes. L'une donne les premiers résultats des fouilles de la forteresse byzantine de Timgad ([10]) et notamment les édifices retrouvés sous les murs du fort et qui servirent de fondations aux Byzantins. L'ensemble a pu être conservé et montre sous la chapelle et les thermes de

(1) Baradez (Jean), *Fossatum africae. Recherches aériennes sur l'organisation des confins sahariens à l'époque romaine.* Paris, s. d. (1949), A.M.G. (Publ. du Gouvernement de l'Algérie, Service des Antiquités).

(2) « B. A. C. », 1936-1937, pp. 299-302.

(3) « B. A. C. », 1946 à 1949, pp. 397-407.

(4) « Rev. afric. », t. LXXXVII, 1943, pp. 5-22.

(5) T. I, 1942, pp. 47-62.

(6) « Rec. des Notices et Mém. de la Soc. archéol. de Constantine », t. LXVI, 1948, pp. 103-116.

(7) Au Sud du Hodna.

(8) Qui fut présentée à Rome en 1938 au IVe Congrès intern. d'Archéologie chrétienne.

(9) « Rev. afric. », t. LXXIII, 1932, pp. 295-306.

(10) « C. R. A. I. », 1947, pp. 87-99.

Solomon trois sanctuaires. Les inscriptions apportent de nombreux compléments. L'article sans doute le plus long et un des plus notables est le commentaire de l'Album municipal de Timgad (1), qui fut étudié autrefois par Mommsen (2), et de l'*Ordo salutationis* du Consulaire *Ulpius Mariscianus*. Les deux textes se complètent et donnent avec précision la composition et l'organisation d'une curie d'une colonie en Afrique romaine au IVe s.

Une petite monographie sur le camp de la Légion à Lambèse apporte quelques nouveautés sur la partie méridionale du *praetorium* et décrit la basilique du camp puis reconstitue le monument commémorant l'inspection d'Hadrien.

L. Leschi devait étendre ses recherches vers les régions frontières, notamment avec un aqueduc romain dans l'Aurès et avec des inscriptions trouvées dans le pays des Nemencha (5). Il avait en outre précisé les recherches aériennes sur le *limes* par la publication des découvertes épigraphiques du camp de *Gemellae* (6).

Il ne s'intéressa pas seulement au IIIe s. mais aussi à la période chrétienne et au donatisme, étudiant la basilique et le cimetière donatistes d'Aïn Ghorab (7), des reliquaires chrétiens du VIe s. (8).

*
* *

Le Chapitre sur la Maurétanie s'étend à toutes les périodes depuis les origines puniques d'Alger, dont des monnaies permirent de donner le nom phénicien de cette ville : Ikosim (9). Une excursion dans le Guergour (10) fit connaître la pénétration romaine dans cette région montagneuse.

Une inscription métrique de *Saldae* (Bougie) relate la défense de la ville par les *juvenes*, c'est-à-dire des jeunes gens de la cité « mobilisés » pour lutter contre les attaques de populations remuantes (Bavares et *Quinquegentanei*) (11).

Plusieurs notes intéressent Tipasa, son cimetière (12), l'église de l'évêque Alexandre (13) ainsi que Cherchel.

Enfin sont relevés les vestiges du christianisme antique dans le département d'Alger (14).

*
* *

(1) « Rev. des Ét. anc. », t. L, 1948, pp. 71-100.

(2) Il a fait l'objet depuis de plusieurs études, dont une de M. André PIGANIOL est parue récemment dans les « Mémoires de la Soc. des Antiquaires de France ».

(3) Communication au VIe Congrès International d'Archéologie (Berlin, 1939), publiée pour la première fois sous sa forme complète.

(4) « Rev. afric. », t. LXXXV, 1941, pp. 23-30.

(5) « Rev. afric. », t. LXXII, 1931, pp. 262-293.

(6) « C. R. A. I. », 1949, pp. 220-226.

(7) « Rev. afric. », t. LXXVIII, 1936, pp. 27-42.

(8) « C. R. A. I. », 1934, pp. 236-245.

(9) « C. R. A. I. », 1941, pp. 263-272.

(10) « Bull. de la Soc. hist. et géogr. de la région de Sétif », t. II, 1941, pp. 143-167.

(11) « Rev. afric. », t. LXVIII, 1927, pp. 393-419.

(12) « C. R. A. I. », 1932, pp. 77-88.

(13) « B. A. C. », 1938-1940, pp. 422-431 et 1941-1942, pp. 355-370.

(14) « L'Algérie catholique », nº 8, décembre 1936, pp. 13-32.

Bien entendu, on a dû se contenter ici d'analyser brièvement les principales notes sans pouvoir donner toutes les conclusions intéressantes qu'elles permettent. Soixante-douze articles, en effet, composent ce volume qui est accompagné d'*indices* et de tables fort utiles.

La présentation de l'ouvrage reste égale aux magnifiques publications de la Direction des Beaux-Arts du Gouvernement Général de l'Algérie que les lecteurs d'« Hespéris » connaissent bien. C'est à l'activité de M. Bols, Directeur de cet organisme, que l'on doit encore ce volume, réalisé par *Arts et Métiers graphiques* avec une typographie particulièrement soignée et une abondante et heureuse illustration

*
* *

Malgré sa richesse, ce livre ne représente qu'une bien faible partie de l'œuvre de L. Leschi. On peut regretter que certaines études essentielles n'aient pas été reproduites [1] ; il est vrai qu'elles sont d'accès facile. L. Leschi, accablé par une énorme tâche administrative et par la charge scientifique des Antiquités algériennes, n'a pu achever son étude de la Numidie [2]. Mais ces différents travaux ne donnent qu'un aspect incomplet de l'activité de leur auteur. Certes, on y apprécie sa parfaite connaissance des textes anciens, sa sûre méthode d'épigraphiste ; on voit avec quel bonheur il réunit l'esprit critique de l'historien et le sens du terrain de l'archéologue. Mais l'œuvre écrite ne laisse qu'apercevoir la connaissance intime du pays, de ses sites anciens, de ses habitants. Qui n'a pas eu le privilège de travailler sous la direction de L. Leschi, que ce soit sur un champ de fouilles ou dans le calme de son cabinet, ne peut se représenter ni l'activité exacte, l'influence profonde et l'œuvre de L. Leschi, ni son extraordinaire don d'évocation.

Georges Souville.

Jean Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris, Payot in-8°, 334 p.

Il est certain que ces dernières années ont vu paraître un grand nombre d'études sur les cultes de l'Antiquité, comme si même les érudits, dégoûtés des bouleversements qui ne cessent d'agiter notre pauvre humanité, recherchaient un monde plus calme, plus serein. Il est toutefois difficile à l'humaniste « moyen » de suivre tous ces livres, si excellents qu'ils soient, sur Bacchus, Apollon, ou Vénus. Aussi nous sommes heureux de signaler cette synthèse due à M. Jean Bayet, actuellement directeur de l'École Française de Rome, auteur il y a déjà près de trente ans d'une thèse remarquable sur le culte d'Hercule à Rome, et l'un des meilleurs connaisseurs

(1) Notamment *Domitia Lucilla, mère de Marc Aurèle.* « Mél. de l'Éc. de Rome », t. LII, 1935 ; *Mosaïque à scènes dionysiaques de Djemila-Cuicul.* « Monuments Piot », t. XXXV, 1936 ; *Cirta, de la capitale numide à la colonie romaine.* « Rec. des Notices et Mém. de la Soc. archéol. de Constantine », t. LXIV, 1937.

(2) On peut espérer la publication prochaine, au moins partielle, de cet ouvrage.

de la religion romaine. Il y a rassemblé les résultats acquis par toute une génération de chercheurs dans les domaines de l'ethnographie, du folklore, de l'étude comparée des religions, de l'archéologie et les a coordonnés en un ensemble riche et facilement accessible.

Histoire politique : nous comprenons. L'état romain a évolué ; il est allé de la petite bourgade latine à l'empire méditerranéen et les croyances et le culte se sont modifiés. Mais psychologique? M. B. a voulu analyser l'état d'esprit de ces Romains. Quelle pouvait être vis-à-vis du divin, du sacré, leur mentalité, leur « comportement » à l'époque de Caton le Censeur, à celle de Cicéron, sous l'Empire enfin. Quelle réaction a éveillé en leur âme le contact avec les autres religions qu'ils ont successivement connues jusqu'à l'aboutissement au christianisme?

Au VIIIe s. un groupe de latins se fixe sur la colline du Palatin ; il y amène ses dieux, ses cadres sacerdotaux, politiques, sociaux. Mais il n'y est pas isolé : c'est la route de l'intérieur vers les marais salants, c'est le passage du Tibre ; tout près habitent des Sabins et plus tard des Etrusques, et avant eux probablement des indigènes qui gardaient de vieux cultes naturistes comme tous les Méditerranéens : la louve, le pic, les arbres, les sources, les grottes. Et c'est ce qui rend ce livre si attrayant pour tous ceux qui habitent l'Afrique du Nord : on s'aperçoit que le même substrat y demeure malgré tous les apports de peuples nouveaux. Les Romains, à l'esprit essentiellement conservateur garderont plusieurs de ces cultes et de leur rituel. Mais ils seront non moins fidèles à leur lointain passé indo-européen. Toutefois comme ils n'ont ni la tête théologique des anciens peuples de l'Inde, ni la tête épique des Scandinaves et des Celtes, ils transportent toutes ces « gestes » divines et humaines dans leur propre passé historique — souvent récent. S'ils n'ont pas créé une mythologie, est-ce par pauvreté d'esprit religieux? Loin de là. M. B. montre que le Romain des périodes antiques est religieux à sa façon : il a un sens extraordinairement aigu du sacré, du mystérieux, de tout ce qui dépasse l'intelligence et les forces physiques de l'homme. Les dieux sont proches et se préoccupent de l'individu et de l'état, qu'ils avertissent par des signes les *omina*, qu'il faut savoir interpréter, et nous avons une analyse remarquable de la *pietas*, de la *fides*, de la *castitas*, chez le croyant romain. Chez lui pas d'imagination sensuelle, plastique, mais souci d'assurer la paix avec les dieux. La religion c'est une justice supérieure *suum cuique*, l'obligation de rendre leur dû aux dieux comme aux hommes. Le Romain est donc religieux, pour lui chaque acte de la vie est entouré de divin ; mais il est aussi pratique ; aussi mettra-t-il chacun de ses actes même les plus humbles sous la protection d'un dieu : d'où les longues listes des *indigitamenta* et des rites mutliples qui accompagnent la naissance, la puberté, le mariage, la mort.

Les mêmes caractères apparaissent dans les manifestations religieuses de la cité. Cette aristocratie rurale, qui gouvernera la république romaine jusqu'au milieu du IIe s. av. J.-C. qui a les deux pieds bien sur la terre, a façonné le culte public à son image. Les fêtes les plus anciennes que nous connaissions sont celles de deux divinités pastorales : *Faunus* et *Palès*. Les *Parilia* sont la fête des bergers, marquent la sortie des parcages d'hiver. Les *Lupercalia* — qui dureront jusqu'en 494 ap. J.-C. doivent provoquer la fécondité chez les humains comme dans les troupeaux. Les *Ambarvalia* du 29 mai, sont une procession qui doit purifier les

champs avant que mûrissent les céréales. Mais comme les paysans romains sont exposés aux razzias de leurs voisins, à qui d'ailleurs ils rendent bien la pareille ; que ces mêmes patriciens qui font valoir leur patrimoine entourés de leurs clients, sont aussi les chefs qui emmènent ces mêmes clients à la guerre, ce cycle de fêtes agricoles se double d'un cycle de fêtes militaires. C'est alors la procession des Sabiens, le 1er mars, la « lustration » des armes, des trompettes, pour réveiller l'ardeur belliqueuse et les cérémonies symétriques d'octobre, la campagne militaire terminée, pour purifier hommes et armes du sang répandu. Ces fêtes se sont créées non autour de la personnalité d'un dieu, ou autour d'un temple, mais suivant les moments décisifs de la vie sociale.

Comment le culte des grands dieux, Jupiter, Janus, Mars, Vesta, Junon s'est rattaché à ces féries. M. B. le montre ensuite avec finesse. De même comment se présentent à nous les sacerdoces : le roi des sacrifices, héritier du roi tout court, prêtre particulier de Janus, les Flamines, les Pontifes, les Vestales, les Augures, et cette organisation si curieuse en *sodalitates* en comités d'experts dirions-nous, qui fixent le *jus divinum*, non par le droit divin de l'état, mais les règles qui fixent les rapports avec les dieux, de même qu'il y a le droit civil, le droit international...

A mesure que les Romains réfléchissent sur leur religion, elle se précise, s'enrichit et s'appauvrit tout ensemble. Le *numen*, la volonté divine efficace, d'abord indéterminée, devient l'émanation de divinités individualisées. Le voisinage puis la conquête de l'Étrurie, de l'Italie du Sud et de la Sicile, l'influence de l'anthropomorphisme grec amènent les pontifes à distinguer diverses espèces de dieux, à l'activité tantôt universelle (comme Jupiter), tantôt plus spécialisée, les dieux d'en haut, et ceux du monde souterrain, les *di Indigetes*, nationaux, et les *Novensides*, nouveaux venus. On adopte des divinités étrangères mais avec prudence, quand en cas de péril, les dieux anciens semblent impuissants : ce sera ainsi pendant la deuxième guerre punique, la Grande Mère des Dieux d'Asie Mineure, matérialisée par un aérolithe ; celui d'Esculape lors d'une épidémie.

Mais ces Romains du IIe s. av. J.-C. ne relèguent pas leurs divinités dans un Empyrée inacessible ; ils veulent provoquer leur présence, obtenir leur bienveillance accroître leur pouvoir bénéfique. Les prêtres-magistrats, plus magistrats que prêtres enseignent la manière de les rendre favorables ; le rituel précise la qualité des victimes à immoler, les invocations à prononcer, les gestes à faire. Les sacrifices que décrivent Caton, les Tables de bronze d'Iguvium nous semblent bien lourds de redites, mais pas plus que les textes de lois : pas d'erreur, pas d'amphibologie, avec les dieux comme avec les hommes. On a éliminé bien des superstititions, mais il a fallu en garder d'autres : la noyade des « androgynes », le supplice des Vestales coupables, les jeux de gladiateurs remplaçant les sacrifices humains. Le culte peu à peu va se réduire à un rituel compliqué, où comme dans la vie politique on redoute le « vice de forme », le scrupule a remplacé la piété.

La crise des guerres puniques, la conquête de l'Orient ont apporté à cette mentalité déjà bien éloignée de celle des premiers âges de nouveaux changements que M. B. désigne sous le nom bien suggestif de « crises et mutations ». C'est l'apparition du culte de Bacchus, de livres d'oracles pythagorisants, de la philosophie épicurienne athée, de l'ontologie, toutes nouveautés contre lesquelles le Sénat doit agir avec rigueur non pas seulement par souci de l'ordre public, que parce qu'elles heurtent le sens religieux national : ce sont des *superstitions*.

Mais la population de Rome a bien changé ; qu'a donc de commun avec les rudes paysans du temps de Fabricius, Curius Dentatus, même Caton, la plèbe urbaine cosmopolite, qui s'entasse à Rome. Jupiter Optimus Maximus, les Indigitamenta lui sont étrangers. Elle se presse aux jeux, mais elle a soif de merveilleux, d'espoir et de consolation. Sans doute les classes dirigeantes essayent de filtrer tous les troubles apports orientaux, égyptiens, juifs, syriens. Mais que peuvent y comprendre un Cicéron, un Varron, même un Horace ? Leur mentalité, leur conception du divin n'est pas celle de l'homme de la rue. Celui qui a le mieux ressenti l'inquiétude religieuse c'est Virgile, c'est lui qui l'a exprimée de la façon la plus touchante.

Auguste va essayer de rétablir l'équilibre, de donner satisfaction à la tradition nationale et au besoin de rénovation. Il relève les temples, restaure les sacerdoces antiques, « revalorise » la coutume des ancêtres ; contre Antoine et l'Orient il allie le nationalisme italique et l'hellénisme dans ce qu'il a de plus pur : le culte d'Apollon, le beau dieu de la lumière, de la musique, de la santé. Le culte nouveau de Rome divinisée, du Génie de l'Empereur, l'apothéose impériale devaient provoquer un regroupement social et une cohésion morale autour du chef de la capitale de l'Empire, redonner à tous les membres de la Civitas agrandie le sens du divin qu'avait oblitéré un siècle de guerres civiles où s'étaient déchainés les plus vils instincts.

Auguste pouvait il réussir ? La politique ici a méconnu le psychologique. Il a pu se faire illusion pendant une génération, mais la prodigieuse réussite de l'Empire ne pouvait s'accommoder de la mentalité religieuse étriquée de la petite cité latine. L'inquiétude philosophique des classes éclairées, le besoin d'entr'aide et d'espoir chez les humbles, l'exigence de l'individualisme qui n'est plus maintenu dans les cadres de la cité, les aspirations universalistes, à l'image du grand empire, le contact à Rome de toutes les religions, achèvent de transformer le vieux fonds romain.

Quel est donc l'état d'âme de tous ces « Romains » de l'empire ? Quel « renouveau », quelle « renaissance » religieuse recherchent-ils ? les gens instruits se tournent vers la philosophie, qui est de plus en plus une morale à base de religion : que ce soit le stoïcisme, le néo-pythagorisme, le néoplatonisme. Les autres se tournent vers les religions orientales prometteuses de salut et d'immortalité, et c'est la floraison d'une foule de cultes dans de petits cercles aux niveaux mental et moral très différents, où se côtoient de vieilles idéologies naturistes et les cultes de Cérès, Dionysos, Cybèle, Isis, et les religions astrales du Soleil, de Mithra avec leurs dogmes, leurs pratiques, leur clergé, se contaminant l'une l'autre. M. B. analyse avec une admirable acribie tous ces besoins spirituels qui tourmentent les Romains de cette époque : le besoin d'émotivité, le besoin de certitudes intellectuelles, l'oscillation entre la fatalité qu'exige l'ordre du monde et la liberté qui exige un engagement moral dans la lutte contre les forces mauvaises qui tendent à détruire la belle ordonnance du monde.

Enfin un dernier chapitre nous montre la victoire du christianisme : elle est préparée par la tendance à unifier les divinités par la propagande juive, par l'affaiblissement de l'esprit scientifique qui laisse le champ libre aux divagations de la gnose égyptienne ou babylonienne, de l'astrologie, de l'alchimie, du démonisme,

contre lesquelles se rebellent les esprits raisonnables. Elle est retardée parce qu'un païen redoute en lui un adversaire de l'ordre public, du patriotisme romain, même de la moralité. Déjà sous Néron certains fonctionnaires clairvoyants ont dû avoir conscience de son originalité mortelle, pour la religion de l'État, pour le caractère divin de l'Empire. La masse des païens resta longtemps hostile à ceux qui se singularisaient, se refusaient à la solidarité nationale. La persécution a d'ailleurs forcé le christianisme a mieux préciser son dogme à en garder jalousement la pureté. Au IVe s. il restera la seule réponse possible à cet appel anxieux vers le divin que ressentaient les Romains depuis onze siècles.

On voit quel est la richesse de ce livre dont nous n'avons pu qu'appauvrir le contenu en essayant de l'analyser. L'intéressant pour l'historien des religions en Afrique du Nord, ce serait de suivre justement en Berbérie de pareilles transformations psychologiques à mesure que se transforme le climat politique. Les dernières pages de M. B. sur les survivances du paganisme romain même à notre époque ne seraient pas les moins instructives. Comme tout le reste du livre elles montreraient comment une religion s'accroissant de tant d'apports étrangers, mais gardant sa personnalité, se refuse pourtant à abandonner certains « hochets » qui firent autrefois ses délices (1).

Raymond THOUVENOT.

Janine SOURDEL-THOMINE. — Stèles arabes de Bust (Afghanistan) dans *Arabica*, 111, Sept. 1956, fasc. 3, 285-306 (4 Pl. de photographies).

Étude exhaustive d'une série homogène de sept stèles funéraires parfaitement datées, dont trois très complètes, « nous renseignant sur les habitudes épigraphiques et ornementales en usage dans le Siğistān de l'époque post-salğūqide ». Leur intérêt est d'autant plus grand que ville et région sont encore bien mal connues aujourd'hui alors que leur importance économique aux XIIe et XIIIe siècles ne fait aucun doute. Les dalles épigraphiques sont décorées d'un motif d'arc en relief, encore commun au Maroc, après l'avoir été en Espagne musulmane et dont la mode, nous rappelle Mme J. S. T., caractérisa certaines stèles du Caire dès la deuxième moitié du IXe siècle. On notera la nette évolution du coufique d'abord vers la cursive à rinceau ondulé, puis vers une écriture plus molle et moins régulière.

Gaston DEVERDUN.

Lucien GOLVIN. — *Aspects de l'Artisanat en Afrique du Nord*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957, petit in-4o, 236 pages, 15 fig. XXXII pl. de photo h. t., indices (Publications de l'Institut des Hautes Études de Tunis, Section des Lettres, volume II).

(1) La bibliographie est abondante, mais donne exactement le nécessaire pas plus. J'ai lu p. 293, l. 4, G. Dumézil. Cultes *indo-européens à Rome*, Paris, 1954, n'est-ce pas : *Rituels* indo-européens à Rome ?

Beau livre, illustré d'excellentes photographies, où un spécialiste parle avec goût et bon sens de ce qu'il fait, de ce qu'il sait et de ce qu'il souhaite. Dans son Introduction M. L. G. réserve le nom d'artisan « à tout travailleur ayant boutique, propriétaire de son métier et des matières qu'il utilise, traitant directement des intérêts de sa profession et vivant exclusivement ou essentiellement du produit de son métier ». En somme un homme assez bien placé dans l'échelle sociale et qui en a conscience.

Dans un premier chapitre, M. L. G. étudie un peu rapidement le passé (1) mais en y laissant un trou qui va du XIVe au XVIIe siècle environ. Il semble pourtant que la documentation ne manquait pas ; en particulier la grande collection des Sources Inédites de l'Histoire du Maroc et la thèse magistrale de M. Robert Brunschvig sur les Ḥafṣides auraient pu être utilement employées.

Un second chapitre étudie la situation actuelle. Il est dominé par le nom de Prosper Ricard, dont un beau portrait nous rappelle avec émotion, les traits de l'apôtre de l'artisanat nord-africain. M. L. G. résume avec clarté tout ce qui a été publié et ne cache pas l'incertitude scientifique des chiffres qu'il utilise, mais son expérience personnelle lui permet, chaque fois de conclure à notre satisfaction. Il est évident que si les deux derniers conflits mondiaux ont été néfastes aux métiers traditionnels, la perte de vitesse n'en avait pas moins commencé bien avant. L'ouverture du marché nord-africain au commerce français, puis aux concurrences internationales, ne pouvait que bouleverser une économie « endormie » ou « égarée ».

Un troisième chapitre, et le plus important, rappelle « les efforts accomplis en vue de sauver l'artisanat nord-africain ». L'Algérie, la Tunisie et le Maroc ont tôt ou tard adopté les mêmes principes, suivi une politique sensiblement identique, mais le Maroc, grâce à Prosper Ricard, a, le premier, compris que la crise était inévitable. Il a fallu trouver des locaux (musées et ateliers) des crédits et des hommes. Il a fallu « agir par persuasion beaucoup plus que par autorité ». Mais le drame véritable consiste à combler le hiatus ouvert entre le « technique » et le « commercial », et pour M. L. G. le fossé est encore profond. On en reste persuadé.

Dans un dernier chapitre sur l'Avenir de l'Artisanat, M. L. G. explique longuement ce « drame » et ses difficultés où la logique « est souvent bouleversée alors qu'elle conduirait à des solutions pourtant évidentes... en apparence ». (Cette remarque a une valeur générale en Afrique du Nord). L'auteur se demande si la production artisanale, qui ne peut plus se défendre par son bon marché, n'est pas irrémédiablement condamnée. Il essaye bien d'étudier avec rigueur certains niveaux de vie, mais il ne cache pas toute la suggestivité de ses conclusions et reconnait que rien de solide ne peut être tiré de son louable effort. Je ne crois pas, et pour bien des raisons, à l'utilité pratique de ces enquêtes ; elles ne sauveront pas l'artisanat d'une plus ou moins complète disparition. M. L. G. est trop

(1) Je me suis trop occupé de Marrakech pour ne pas signaler que cette ville n'a pas été fondée par un Oriental (p. 18) mais par des Berbères.

réaliste pour ne pas le penser, mais il est trop attaché aux artisans pour ne pas chercher désespérément à leur être utile, payé d'avance par l'accueil fraternel qu'ils savent réserver à ceux qui les aiment. Il est aussi trop humaniste pour ne pas être profondément convaincu du devoir immédiat qui s'impose à tous les responsables de sauver l'art populaire de la Berbèrie musulmane à laquelle beaucoup de nous ont consacré leur existence. On souhaite chaleureusement à l'auteur de savoir convaincre les nouvelles élites nord-africaines.

Gaston Deverdun.

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 18 JUILLET 1958
SUR LES PRESSES DE A. BONTEMPS, IMPRIMEUR
LIMOGES (FRANCE)

REGISTRE DES TRAVAUX
Imprimeur : 26.028 — Éditeur : 190
Dépôt légal : 3e trimestre 1958

HESPÉRIS

TOME XLV

Année 1958 — *3e et 4e Trimestres*

SOMMAIRE

ARTICLES :

* * *

COMMUNICATIONS :

* * *

* * *

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES :

(Gaston DEVERDUN), p. 338. — N. LAHOVARY. — *La diffusion des langues anciennes du Proche-Orient* (Louis BRUNOT), p. 340. — G. R. BLACHÈRE et H. DARMAUN, Géographes arabes du Moyen-Age (Louis BRUNOT), p. 341. — N. TAPIÉRO, Manuel d'arabe algérien (Louis BRUNOT), p. 342. — Mémorial André Basset (1895-1956) (Paulette GALAND-PERNET), p. 344. — Lucien GOLVIN, *Le Maġrib central à l'époque des Zirides, Recherches d'Archéologie et d'Histoire* (Gaston DEVERDUN), p. 347 .— M'HAMSADJI, *Usages et rites alimentaires d'une contrée rurale d'Algérie (Aumale-Sidi Aïssa)*, (Louis BRUNOT), p. 349. — L. A. MAYER, *Islamic woodcarvers and their works*, (Louis BRUNOT), p. 349. — Capitaine B. BLAUDIN DE THÉ, *Contribution à la Bibliographie du Sahara (1953-1957)*, (Gaston DEVERDUN), p. 350.

La vignette qui orne la couverture de ce fascicule a été dessinée par Jean HAINAUT, d'après la photographie de la porte de Bab-el-Khemis (V. Ch. ALLAIN et G. DEVERDUN, *Les portes anciennes de Marrakech*, Hespéris, t. XLIV, année 1957, 1er et 2e trimestres, planche III).

CORRECTIONS A HESPÉRIS

Félix ARIN

Maurice Gaudefroy-Demombynes.

Hespéris 1958. — 1/2 trim., p. 7, ligne 8, ajouter s à *différent;*

— p. 8, corriger *Ibn Jobaîr* en *Ibn Jobaïr;*

— p. 9, note 1 : ajouter l'indication de la page : 169.

Alexandre DELPY

Note sur un coffret, une lampe et un fragment de plateau.

Hespéris 1958. — 1/2 trim., pl. IV, a-... (*trouvée à Dechira*, au lieu de *Dehira*).

PROBLÈMES RÉGIONAUX COMPARÉS DE GÉOMORPHOLOGIE : MAROC ET EUROPE CENTRALE

Lorsqu'on quitte le Maroc en mai par temps de chergui et qu'on arrive le lendemain au bord de la Baltique où il neige, on ne saurait se défendre contre une impression de dépaysement. Mais une fois ce premier choc passé, le voyageur qui vient d'Afrique du Nord, et qui entreprend à la faveur de quelques sorties des observations sur le terrain, ne manque pas de s'arrêter devant une collection de détails presque familiers. S'il ne pense pas qu'il s'agisse de simples convergences fortuites, et s'il se permet d'ébaucher des comparaisons, c'est qu'il demeure, malgré les apparences, à l'intérieur d'une sorte de vaste zone géographique. En effet les sciences du sol sont parvenues dans leurs synthèses récentes à distinguer trois grands domaines échelonnés en latitude depuis les environs du cercle polaire, en Scandinavie, jusqu'à l'Afrique équatoriale.

— Un domaine septentrional, tout entier dominé par l'empreinte des glaciations quaternaires, qui l'on recouvert jusqu'à la latitude de Berlin et au nord des Pays-Bas, laissant des amoncellements de blocailles et de sables morainiques, et tapissant les plaines et les collines d'un manteau épais de dépôts.

— Un domaine saharien-tropical, qui se distingue avant tout par des températures élevées ; le gel y est inconnu ou très localisé. L'évolution du sol, en dehors du vrai désert, dépend d'une variété de processus chimiques, liés à la combinaison de l'humidité et de la chaleur : ce genre de travail se poursuit sous nos yeux dans certaines parties de la zone ainsi définie ; ailleurs il s'agit d'un modelé fossile et contemporain de périodes caractérisées par des précipitations plus abondantes.

— Enfin un domaine intermédiaire qui va des montagnes ou plaines de l'Allemagne moyenne et de la Petite Pologne jusqu'au Haut Atlas et même

à l'Anti-Atlas, domaine où les faits sont très nuancés en fonction des conditions locales. Cette zone reste sensible, dans les conditions climatiques actuelles, au balancement des saisons, qui fait apparaître une période froide ou fraîche au cours de chaque année. La morphologie y a subi le choc des oscillations climatiques rythmées du Quaternaire, glaciations localisées en Europe, pluviaux en Afrique du Nord. Le gel et la neige jouent un rôle variable, étalant leurs effets plus ou moins en surface, mais marquent ou ont marqué de très grandes régions, en combinaison avec les diverses formes de ruissellement. L'Europe centrale et le Maroc se trouvent, en latitude, aux deux franges externes de ce grand domaine. Au cours des dernières dizaines de millénaires certains phénomènes communs ont présidé à l'évolution du relief, à l'élaboration des sols, à la fixation de la couverture végétale, et l'homme en s'installant s'est trouvé dans les deux cas devant des problèmes analogues d'adaptation et d'aménagement.

Il paraît donc intéressant d'essayer de démêler ces éléments de parenté au milieu des différences évidentes qu'imposent au paysage le climat, la géologie, l'évolution historique. On se contentera, au cours de ce bref examen, de puiser quelques exemples dans trois champs d'études bien définis : le modelé périglaciaire du relief, l'érosion du sol, les terres noires. La connaissance du Maroc, du reste, est en elle-même une excellente préparation à une telle étude de géographie comparée, puisque le territoire du pays s'échelonne du niveau de la mer jusqu'à plus de 4000 mètres et comporte des milieux régionaux qui compensent partiellement la latitude par l'altitude : ainsi certains phénomènes plus spécialement caractéristiques de l'Europe occidentale ou centrale ont pu s'y développer.

La morphologie périglaciaire

Le terme périglaciaire est sans doute mal choisi parce qu'il suggère la présence ou la proximité de masses de glace. En réalité il désigne les phénomènes qui se situent, quand on les reporte sur une carte, autour des zones couvertes par des glaciers. Autour : c'est-à-dire sur une frange qui peut être très large. En Europe, au cours du Quaternaire, cela correspond à l'ensemble des régions comprises entre la calotte glaciaire scandinave et la Méditerranée. En Afrique du Nord ces processus se sont

exercés sur de hautes plaines ou des montagnes, dont certaines étaient dominées par de petits appareils glaciaires. Même ici, en tout cas, de vastes étendues ont subi intensément à une époque donnée les effets répétés du gel et du dégel, et des neiges saisonnières et durables ont pu les recouvrir. Rien d'étonnant à constater l'existence et l'importance de ce système d'érosion, puisque sous le climat actuel il arrive que le thermomètre descende aux environs de 0° sur la côte atlantique du Maroc.

1° *Modalités extrêmes*

Les modalités extrêmes du relief périglaciaire soulignent les oppositions qui se manifestent nécessairement d'un bout à l'autre du grand domaine défini. *Les fentes en coin* des époques glaciaires, indices d'un gel profond et prolongé, caractérisent l'Europe centrale ; mieux développées semble-t-il, en Pologne qu'en Allemagne ou dans le nord de la France, elles sont à peu près inconnues au Maroc. Par contre dans ce pays les *glaciers rocheux* fossiles prennent une ampleur étonnante : on peut les observer dans les montagnes où l'insolation était, durant les pluviaux (contemporains des glaciations), suffisamment forte pour accélérer la fonte de la glace à la belle saison, tandis que l'appareil lui-même disparaissait sous un amoncellement de blocailles venues des versants et débitées par le gel.

2° *Phénomènes communs inégalement développés*

Les coulées de blocs existent aussi bien au Maroc qu'en Europe Centrale, mais elles constituent dans le premier cas un phénomène exceptionnel, lié aux hautes montagnes humides. Il s'agit d'un type de solifluction particulièrement puissante. (Photographie 1).

Par contre, les *éboulis ordonnés*, que l'on rencontre dans les deux ensembles régionaux comparés, s'épanouissent surtout sur la frange méridionale du domaine Europe Centrale — Afrique du Nord. Ce sont des accumulations de limons et gravillons par couches alternées sur les pentes : on y discerne l'influence de la solifluction et du ruissellement, ce qui suppose un climat à saisons contrastées, assurant une fonte brutale de la neige ou procurant des précipitations liquides. Au Maroc ces dépôts modèlent des versants à pente relativement forte et à profil tendu, au sol

meuble et facile à défricher, où l'on pratique des cultures *bour* en clairières au milieu de la forêt ou des broussailles. En Europe centrale ils peuvent être soit littéralement microscopiques, soit strictement localisés : par exemple dans les bassins de Saxe, de Thuringe ou de la région rhénane, sur les versants exposés au sud, en roche calcaire ; dans ce cas ils favorisent l'installation de cultures délicates comme la vigne.

3° *Principaux types d'évolution identique du paysage*

a) Le phénomène le plus banal à observer dans les deux cadres régionaux est celui de la *désagrégation gélive* de la roche : les bancs compacts sont enfouis sous un manteau de menue rocaille et de terre, couverture mobile qui glisse sur les pentes et se déforme par l'effet combiné du gel et du dégel. Nous ne nous étendrons pas sur ces phénomènes, mais plutôt sur le rôle qu'ils jouent dans l'installation du tapis végétal ou dans la formation du paysage. Partout où le gel et l'humidité du sol ont travaillé pendant une période suffisamment longue, l'on observe l'existence de vallées en forme de berceau. Sur les plateaux ou les versants un couvert forestier, avec un sous-bois nettement défini, profite pour se fixer de l'existence d'un horizon superficiel constitué par la roche ainsi dégradée. En Allemagne ces manteaux de débris constituent les milieux les plus favorables à la hêtraie : au Maroc c'est le cèdre qui se trouve dans les mêmes conditions. Mais il est des régions caractérisées par un matériel périglaciaire de type sec et convenant à l'alfa ; or cette plante ne se régénère plus lorsque l'érosion a balayé la couverture caillouteuse, meuble et aérée, qu'une période plus froide avait laissée en héritage.

b) Parmi les résultats les plus originaux des études des dernières années, ceux qui concernent les *glacis de piedmont* ou de *versant* tiennent une bonne place. On a longtemps considéré ces formes comme liées aux climats semi-arides ou subdésertiques. En réalité il ne s'agit, dans les pays secs, que d'une variété particulièrement schématique d'un type de paysage assez banal à travers tout le grand domaine géographique considéré. D'Europe centrale au sud du Maroc on note l'existence de longs plans doucement inclinés qui relient un versant à une terrasse de rivière. Les dépôts qu'elles supportent prouvent que ces formes furent élaborées pendant les périodes froides et humides du Quaternaire, par un ruissellement puissant et surchargé de débris en raison de la désagrégation énergique de la roche.



1 - Coulée de blocailles (calcaires liasiques) dans la haute vallée de l'oued Zad, Moyen-Atlas (Maroc)



2 - Glacis de piedmont
Jebel Bou Naceur, val
moyenne de la Moulou
(Maroc)



3 — Glacis dans la région de Taoura, Haut Atlas oriental (Maroc)



4 - Glacis-terrasse de versa
dans la vallée de la Sa
près de Halle (Allemagn

5 - Erosion décapante sur un versant près de Rabat (Maroc).

6 - Erosion décapante et débuts de ravinements, près d'Eisleben, Saxe (Allemagne)

7 - Ravineaux d'érosion sur un versant orienté au SO près de Rabat (Maroc)

8 - Ravineaux d'érosion sur un versant orienté au S, près d'Eisleben (Allemagne), Saxe

Une série d'exemples qui s'échelonnent de la Petite Pologne jusqu'à la vallée de la Moulouya montrent que, plus on avance vers le sud à travers le domaine méditerranéen, plus les glacis se tendent et s'allongent : ainsi dans un pays à tendance aride, le ruissellement qui s'alimente aux montagnes et qui s'étale sur les piedmonts constitue le facteur le plus actif de l'évolution du paysage. Les glacis s'hypertrophient par impuissance des eaux courantes à se fixer en vallées et à creuser. En Europe centrale, au contraire, ces formes gardent des dimensions modestes : elles ne sont qu'un des éléments d'un paysage complexe et nuancé (photographies 2, 3 et 4).

Dans toutes les régions où ils apparaissent les glacis constituent des bandes de terrain favorables à l'installation des hommes, à cause de leur couverture meuble, facile à travailler, donnant de bons sols, et grâce à leur pente relativement faible. Il est probable qu'en Europe centrale dès le Néolithique ils se présentaient dans le paysage comme des clairières ou des zones de moindre densité de la forêt. Plusieurs glacis qui s'emboîtent font apparaître un étagement de champs ouverts, où domine un système de cultures, saisonnières en assolement, tandis que les pentes voisines sont laissées à la forêt, à la brousse, ou dans certains cas bénéficient d'un aménagement en terrasses en vue de productions délicates. Ces compartiments morphologiques coïncident tantôt avec les parties cultivées du pré-bois (Europe Centrale), tantôt avec un terroir purement céréalier dans une zone de polyculture méditerranéenne (Europe Méridionale — Rif) ; ailleurs les glacis de piedmont constituent des milieux pastoraux entrecoupés d'oasis et d'îlots de culture sèche (bour) ; au Maroc oriental ils se distinguent par leurs étendues monotones et leur coloration terne en s'étalant entre la bande forestière du versant montagneux et le ruban des cultures irriguées du bord de l'oued, dans l'axe de la vallée.

Érosion du sol et terres noires

Les deux questions méritent une présentation simultanée, car un type particulier d'érosion du sol coexiste avec des terres noires aussi bien au Maroc que dans certaines régions d'Europe centrale. Cette analogie surprenante au premier abord peut néanmoins se comprendre, si l'on fait le bilan, dans les deux cas, des données géographiques essentielles, et surtout des éléments du climat.

1° *Le domaine géographique des terres noires et de l'érosion décapante*

a) Les terres noires ou *tirs* couvrent au Maroc de grandes étendues dans des régions relativement planes et basses, en bordure de l'Atlantique : Rharb, Chaouia, Doukkala : de longue date une solide réputation de terroir à céréales leur est attachée. Vers l'est et vers le sud elles se localisent plus étroitement et deviennent exceptionnelles. La région du Maroc Atlantique où elles s'épanouissent reçoit des précipitations annuelles comprises entre 350 et 650 millimètres ; l'atmosphère n'y est jamais très sèche, même en été, et l'on n'y connaît pas de températures excessives : les maxima moyens demeurent compris entre 28 et 32°.

En Europe centrale des terres noires apparaissent dans les bassins qu'encadrent les Mittelgebirge (moyennes montagnes hercyniennes) : d'une manière générale elles se cantonnent au sud des alignements de collines moraniques de la plaine germano-polonaise et à l'est de l'Elbe. Dans la région de Halle ce ne sont que des taches sporadiques, associées à des îlots de flore à affinités steppiques et méridionales. Mais les étendues de terre noire s'agrandissent en Petite Pologne et en Galicie, et elles se soudent plus à l'est à la zone des tchernozioms d'Ukraine. *A priori* nous nous trouvons dans un domaine climatique totalement étranger à celui des plaines atlantiques du Maroc. Mais la réalité est plus complexe. La pluviométrie oscille autour de 450-550 millimètres dans toutes les régions citées d'Europe centrale ; elle tombe à moins de 400 millimètres en quelques points du bassin de Thuringe. Quant aux températures d'été elles peuvent dépasser 30° sans anomalie, et plus souvent en Pologne qu'en Allemagne moyenne. Sans doute le comportement de l'hiver est assez différent des conditions qui règnent au Maroc atlantique. Mais la brutalité spectaculaire de ces oppositions ne saurait faire oublier les quelques traits communs du climat : pluviométrie moyenne, plutôt faible, fortes chaleurs saisonnières sans assèchement brutal de l'atmosphère.

b) Des formes particulières d'*érosion du sol* sont précisément liées, dans les deux ensembles régionaux considérés, à la zone des terres noires. Dans les plaines atlantiques les plus septentrionales du Maroc une ablation superficielle, exercée sur les dépôts des pentes de vallées, aboutit peu à peu à l'affleurement de la roche en place : des ravinements s'ébauchent, jamais

très profonds. Nous groupons ces phénomènes sous le nom d'érosion décapante (photographies 5 et 6). Or, les bassins de Saxe, de Thuringe, le bassin de Vienne et la Petite Pologne offrent aussi des exemples évidents d'érosion du sol, alors que cette dernière demeure pratiquement inconnue dans la plupart des régions d'Europe centrale. Il s'agit du même type de phénomènes qu'aux environs de Rabat, et le décapage progresse plus spécialement sur les versants tournés vers le sud (chaleur) ou vers l'ouest (intensité du ruissellement, aggravée par une pente généralement plus forte). Les ravineaux prennent, dans les cas les plus graves, le même aspect que ceux du Maroc atlantique, et l'ampleur de la dégradation est comparable (photographies 7 et 8).

2º *Les problèmes*

Délimiter des régions géographiques précises à l'intérieur desquelles se développent certains phénomènes naturels, c'est sans aucun doute faciliter la recherche des conditions de ces phénomènes. Dès maintenant on y voit relativement clair dans la question de l'érosion du sol. Les études faites dans divers pays, Maroc compris, aboutissent à la conclusion, entre autres, que pour une roche d'une résistance donnée l'énergie érosive est fonction de la quantité annuelle de pluie, de la densité des plus grosses averses, de la chaleur et du dessèchement du sol au cours des précipitations. Dans les deux ensembles régionaux évoqués, nous ne sommes pas loin de la limite des possibilités d'érosion. Il n'y a pas d'averses trop brutales, et la tendance au dessèchement du sol demeure modérée : elle existe malgré tout, tant en raison de la faiblesse des précipitations que de l'importance de l'échauffement estival. Au Maroc les vrais ravinements en *bad-lands* se cantonnent dans les plaines ou les pentes montagneuses situées plus à l'est (à partir de Meknès) et plus au sud (à partir de l'Oum-er-Rbia). Les plaines atlantiques, comparées à d'autres régions d'Afrique du Nord, bénéficient du privilège d'une érosion peu active ; elles s'apparentent donc par certaines conditions aux bassins semi-steppiques d'Europe centrale : mais ces derniers représentent des zones relativement défavorisées au milieu de pays sans érosion. Ce qui constitue un souci majeur et vital pour le Maroc n'est qu'un problème accessoire et local sur la bordure septentrionale du grand domaine géographique auquel ce pays se rattache.

Il paraît plus difficile, en l'état actuel de nos connaissances, d'aboutir

à des conclusions précises en ce qui touche les deux ensembles de terres noires. Certains pédologues nient leur identité, d'autres la reconnaissent. En fait il y a plus d'humus en Europe centrale, plus de fer dans les tirs du Maroc. Mais l'humus diminue bien vite, dans les terres noires d'Allemagne, de haut en bas des profils (de 7 % à 2 %). Dans ce dernier cas, il est possible qu'il se forme encore de nos jours, alors que les horizons riches en humus auraient pu être érodés au Maroc avant la constitution des sols gris qui recouvrent les tirs. Par contre un enrichissement en calcaire vers la base peut être constaté dans les deux types de terres noires. En tout cas si l'on tient compte des rapports et des connexions entre les divers ensembles de faits qui constituent un milieu donné à la surface du sol, c'est-à-dire si l'on travaille dans l'optique du géographe, la parenté semble évidente. Notons du reste que la formation des terres noires d'Europe centrale et celle des tirs ne sont pas rigoureusement contemporaines. Les premières correspondent à des phases climatiques plus chaudes et plus sèches que l'actuelle, et la majorité d'entre elles remonte à l'optimum thermique postglaciaire. Quant aux tirs, ils ont été élaborés en milieu plus humide que de nos jours : au Maroc oriental il n'en existe plus dans les dépôts postérieurs à la fin du dernier pluvial ; dans les plaines du nord-ouest ils se sont développés surtout au cours d'une reprise humide dite « rharbienne », pendant le Néolithique. Ces oscillations ont créé d'une part en Europe centrale et de l'autre au Maroc, mais avec un décalage chronologique, des types climatiques convergents et plus aisément comparables que ceux que l'homme connaît actuellement. Mais il devait subsister des différences, en particulier en ce qui concerne les températures hivernales. L'affinité des deux sortes de formations n'implique donc pas une identité.

Voilà donc des phénomènes qui donnent aux chercheurs l'occasion de mener de front l'examen des conditions propres à deux régions non contiguës. L'érosion du sol souligne des ressemblances fondamentales, mais partielles, qui suffisent à déclencher dans des milieux géographiquement éloignés les uns des autres les mêmes séries de phénomènes physiques simples. Les terres noires résultent d'un ensemble de facteurs plus complexes parmi lesquels les différences dues à la latitude jouent un rôle incontestable.

C'est une raison d'être de la géographie, science de contact et de synthèse, que de découvrir des éléments d'ordre dans la diversité apparamment confuse de la nature, d'en tirer des hypothèses de travail et d'orienter ainsi les futures recherches des spécialistes.

R. RAYNAL.

L'ABOLITION DES TRIBUTS VERSÉS AU MAROC PAR LA SUÈDE ET LE DANEMARK [1]

I. — L'origine des tributs

Le 16 mai 1763, le roi de Suède Adolphe Frédéric et le sultan du Maroc Sidi Mohammed ben Abdallah concluaient un « traité de paix et d'amitié » en vingt-trois articles, traité qui garantissait la liberté du commerce entre les deux pays et la sécurité des Suédois au Maroc ou des Marocains en Suède. En même temps, l'accord suivant intervenait entre les mêmes parties :

Nomenclature des fournitures de gréement de navires de guerre et de brigantins que le consul suédois s'engage à donner chaque année, dressée fin choual 1176

— *Mille planches pour la confection des ponts de navires de guerre et de brigantins, longues de quatorze pieds, larges de dix pouces, épaisses de deux pouces ;*

— *cinquante défenses marines, dont dix de douze livres, dix de huit livres et trente de six livres :*

(1) Sources : *Archives Nationales de France*, à Paris, affaires étrangères, correspondance consulaire, Maroc, B1 838 et 839. *Archives du ministère des Affaires Étrangères de France*, à Paris : Danemark, vol. 205 et 205 *bis ;* Suède, vol. 322 ; archives du consulat général et de la légation de France à Tanger, A 61 *ter*. *Archives du ministère des Affaires Étrangères de Suède*, aux archives nationales, à Stockholm, fonds Maroc. *Archives du ministère des Affaires Étrangères de Danemark*, à Copenhague, documents arabes relatifs au Maroc. Lt-Colonel H. de Castries, *Le Danemark et le Maroc*, 1750-1767 dans *Hespéris*, 1926, pp. 327-349. — Nous tenons à remercier très sincèrement ceux qui nous ont aidé dans nos recherches notamment MM. R. Baudouy, J. Bourdeillette et J.-F. Duflos, diplomates français et M. Nils F. Holm, des Archives Nationales de Stockholm. Enfin, nous devons une reconnaissance toute particulière à M. Louis Brunot, directeur honoraire de l'Institut des Hautes-Études Marocaines, à Rabat, qui a bien voulu traduire pour nous en français de très nombreux documents arabes.

— *Poutres: trois cent cinq pour faire des mâts, grands-mâts et antennes, tant pour les navires de guerre que pour les brigantins:*

a) *dix, destinées à faire des grands-mâts de navires, auront cent dix pieds de longueur;*

b) *dix mâts de trinquet de navires et de brigantins, de cent pieds pour les brigantins et, pour les navires, de longueur adéquate;*

c) *dix mâts de misaine de brigantins et de navires, longs de soixante pieds pour les brigantins et, pour les navires, de longueur adéquate;*

d) *cinq mâts de beaupré, pour navires de guerre;*

e) *vingt poutres, pour confectionner grands-mâts et trinquets de navires, de longueur convenable;*

f) *cinq, pour misaines de navires de guerre;*

g) *dix autres mâts pour navires;*

h) *cinq antennes, adaptées aux grands-mâts de navires;*

i) *cinq antennes, adaptées aux trinquets de navires;*

j) *dix antennes, pour grands-mâts ou trinquets de navires;*

k) *quinze antennes de mâts de misaine et contre-misaine de navires;*

l) *cinq antennes, adaptées aux grands-mâts de navires;*

m) *cinq antennes, adaptées aux trinquets de navires;*

n) *cinq antennes de beaupré de navires;*

o) *cinq grandes antennes, de cent vingt-cinq pieds, convenant aux grands-mâts de brigantins;*

p) *cinq grandes antennes, de cent quinze pieds, pour les trinquets de brigantins;*

q) *cinq antennes, de quatre-vingts pieds, pour misaines de brigantins;*

r) *quarante antennes, de toutes dimensions, pour les voiles carrées de brigantins;*

s) *cinq antennes, de trente pieds de long et huit pouces d'épaisseur;*

t) *cent vingt-cinq pièces de bois pour les antennes de bout-dehors et les mâts de pavillon;*

— *cinq cents pièces de bois, pour construire des chaloupes et des embarcations diverses;*

— *dix tuyaux de pompe, de dix-huit pieds de long, avec accessoires, pour navires;*

— *dix autres tuyaux de pompe, de quatorze pieds de long, pour brigantins;*

— *soixante-dix tuyaux de pompe, de petites dimensions, pour les réservoirs d'eau;*

— *deux cents écopes de bois, pour épuiser l'eau des embarcations diverses;*

— *mille poulies, de tous genres et de toutes dimensions;*

— *trente pièces de bois, pour les têtes de mâts de brigantins;*

— *cinq cents quintaux de métaux et tout ce qui concerne le calfatage et les outils de charpentier;*

— *dix quintaux de clous;*

— *cent vingt livres de clous, pour les pompes;*

— *cinquante quintaux de goudron;*

— *trente quintaux de poix;*

— *dix quintaux de brai;*

— *dix quintaux de thérébentine;*

— *dix quintaux d'huile de lin;*

— *soixante-dix ancres:*

a) *cinq, du poids de vingt-deux quintaux l'une;*

b) *cinq, du poids de vingt quintaux l'une;*

c) *cinq, du poids de dix-neuf quintaux l'une;*

d) *cinq, du poids de dix-huit quintaux l'une;*

e) *cinq, du poids de seize quintaux l'une;*

f) *cinq, du poids de quinze quintaux l'une;*

g) *dix, du poids de huit quintaux l'une;*

h) *cinq, du poids de quatre quintaux l'une;*

i) *cinq, du poids de quatre quintaux l'une;*

j) *vingt petites, du poids de cinq livres, pour chaloupes;*

— *cinquante pièces de bois pour cinquante grandes ancres;*

— *cinquante marques de corps morts;*

— *cinquante câbles:*

a) *cinq, de cent vingt brasses de longueur et quatorze pouces d'épaisseur;*

b) *cinq, de cent vingt-cinq brasses de longueur et treize pouces d'épaisseur;*

c) *cinq, de cent vingt brasses de longueur et treize pouces d'épaisseur;*

d) *cinq, de cent vingt-cinq brasses de longueur et douze pouces d'épaisseur;*

e) *cinq, de cent vingt brasses de longueur et douze pouces d'épaisseur ;*

f) *cinq, de cent vingt-cinq brasses de longueur et onze pouces d'épaisseur ;*

g) *dix, de cent cinquante brasses de longueur et huit pouces d'épaisseur ;*

h) *cinq, de cent quatre-vingt brasses de longueur et six pouces d'épaisseur ;*

i) *cinq, de cent quatre-vingt brasses de longueur et cinq pouces d'épaisseur ;*

— *six cents quintaux de cordages utilisables comme drisses, amures, écoutes et filins de toutes sortes, d'une épaisseur d'un pouce et demi à dix ;*

— *quinze quintaux de cordelettes ;*

— *cinq quintaux d'autres cordelettes ;*

— *dix quintaux de fil à voile ;*

— *cinq cents quintaux de poudre ;*

— *cinquante mille réaux.*

Ici s'arrête la liste des clauses du traité signé à la date ci-dessus.

Ces fournitures ne furent pas livrées durant de longues années. En effet, à partir de l'avènement du roi Gustave III, c'est-à-dire en 1771, la Suède se contenta de « faire tous les deux ans un présent au roi de Maroc ». En 1777 d'ailleurs, ce présent, apporté par un ambassadeur et « bien que fort honnête », fut froidement accueilli (1).

Un autre « traité de paix et d'amitié » entre la Suède et le Maroc fut signé à Fès le 4 mai 1803 par le consul Pierre Wijk et le caïd El-Hajj Abd er-Rahman el-Achach. Ce nouvel accord, ratifié dès le lendemain par le sultan Moulay Sliman, contenait simplement la clause ci-après :

Au lieu des cadeaux jusqu'à présent usuels de la part de la Suède, il [le représentant du roi de Suède] *dépose au Trésor de l'Empereur* [le sultan] *le premier Anzera* (2) *de l'année courante, la somme de 20.000 piastres*

(1) *Arch. Nat. France*, af. étr. corresp. cons., Maroc, B1 839, mémoire du consul Chénier, du 30 janvier 1778.

(2) L'Anzera correspondait à la fête de la Saint-Jean, à l'occasion de laquelle les Marocains avaient l'habitude d'allumer des feux de joie (cf. Louis de Chénier, *Recherches historiques sur les Maures et histoire de l'empire de Maroc*, 3 vol. Paris, 1787, t. III, pp. 224-225).

fortes (1), *et puis tous les deux ans la somme de 40.000 piastres. Les deux premières années commencent à la fête de l'Anzera de l'année courante et, par le paiement de cette somme tous les deux ans, est confirmé de la manière la plus efficace le traité de paix qui a été fait avec le puissant Empereur Sidi Mohammed ben Abdallah — que Dieu protège — sans que rien ne soit réclamé hors les 40.000 piastres susmentionnées tous les deux ans.*

D'autre part, le 26 juillet 1767 (2), le roi de Danemark Christian VII et le Sultan Sidi Mohammed ben Adballah concluaient également un « traité de paix et de commerce » en vingt articles dont les deux derniers étaient rédigés en ces termes :

Article XIX. — Le traité de paix et de commerce ci-dessus a été traité et conclu à condition que le roi de Danemark enverra pour présent à l'Empereur de Maroc, chaque année, les articles ci-après et dont ledit consul (3) *s'est obligé à remettre ladite quantité chaque année, savoir :*

— douze canons de fer, du calibre de vingt-quatre livres la balle ;
— treize dits de fer, du calibre de dix-huit livres la balle ;
— vingt-cinq canons de fer ;
— dix câbles de seize pouces d'épaisseur ;
— dix câbles de treize ;
— dix câbles de dix ;
— trente câbles ;
— deux milles planches de chêne, dont la largeur sera de douze pouces et dont mille auront quatre pouces d'épaisseur ; leur largeur sera de différentes espèces propres pour la construction des frégates de vingt-quatre pièces de canon jusqu'à trente-six ;
— plus six mille cinq cents piastres fortes en espèces.

(1) Au début du XIXe siècle, la piastre forte valait environ 5 fr. 60, ce qui porte à 112.000 francs le tribut en 1803. Il ne semble pas exagéré de multiplier cette somme par trois cents pour avoir sa valeur actuelle. Le tribut suédois représenterait donc aujourd'hui une somme de 33.600.000 francs.

(2) Dans l'ouvrage classique de G.-F. MARTENS (*Recueil des principaux traités d'alliance, de paix...*, 7 vol., Gottingue, 1791-1820, t. VI, pp. 62-68), le préambule de ce traité renferme ces mots : « Fait à Maroc le 28 de la lune de Saphar l'an de l'Egire 1181 (ce qui revient au 25 juillet mil sept cent soixante sept de notre style) ». Mais le 28 safar 1181 correspond au 26 juillet 1767 et non au 25 du même mois (cf. Dr Ferdinand WUSTENFELD, *Vergleichungs-Tabellen der muhammedanischen und christlichen Zeitrechnung*, Leipzig, 1854).

(3) Jens Koustroup. Le préambule du traité qu'il négocia et signa au nom de son souverain, à Marrakech, le qualifie de « consul général du roi de Danemark dans l'empire de Maroc ».

Le roi de Danemark aura le choix ou d'envoyer lesdits articles et piastres ci-dessus, ou d'envoyer pour le tout vingt-cinq mille piastres fortes en espèces, et ledit accord commence depuis le premier du mois de mai passé, vieux style, de la présente et finit le dernier jour du mois d'avril prochain, l'an 1768, *qui est le temps de la première année, et cela continuera ainsi tous les ans, tant que la paix durera.*

Article XX. — Si, ce qu'à Dieu ne plaise, par malheur, en apportant lesdits articles ou piastres ci-dessus, il lui arrivait quelque accident, ce sera au compte du roi de Danemark, car l'Empereur de Maroc n'entend autre, sinon tout remis à terre dans un de ses ports qu'il indiquera ; bien entendu, s'il arrivait un accident imprévu, l'Empereur de Maroc remettrait le paiement avec celui de l'année d'après.....

Assez rapidement, le roi de Danemark préféra verser une somme d'argent, plutôt que d'envoyer des canons, des câbles et des planches. En effet, notre consul Louis de Chénier, qui exerça ses fonctions au Maroc de 1767 à 1782 parle dès 1777 du versement annuel de 25.000 piastres [1] effectué par la cour danoise, sans le présenter comme une chose nouvelle [2].

Les exigences de Sidi Mohammed Ben Abdallah n'étonnent pas quand on sait qu'il s'efforça de créer une marine d'État. Pour atteindre son but, il avait besoin de canons et d'agrès qu'il ne pouvait trouver au Maroc et qu'il lui fallait donc se procurer à l'étranger. Au contraire, Moulay Sliman, qui n'avait point la même ambition que son père, préféra recevoir de la Suède une somme d'argent, plutôt que des mâts, des cordages et d'autres accessoires nécessaires pour équiper une flotte.

Par les traités susvisés, la Suède et le Danemark étaient devenus tributaires du Maroc. Ce n'étaient pas du reste les seuls pays à se trouver dans une telle situation. Sensiblement à la même époque, la République de Venise versait au souverain chérifien un tribut annuel de 18.000 piastres. Les villes de la Hanse faisaient de même : Hambourg et Brême payaient respectivement au sultan 5.000 et 2.000 piastres chaque année.

Cette situation particulière pouvait à la rigueur se comprendre au début

(1) Le tribut fut d'ailleurs payé quelquefois avec un certain retard. C'est ainsi que les redevances des années 1782-1783, 1783-1784, et 1784-1785 furent versées ensemble, au mois de novembre 1785. De même, le consul danois paya quatre annuités à la fois le 28 avril 1821 et ne s'acquitta qu'au mois d'otobre 1836 de la somme due pour l'année 1833-1834.

(2) *Arch. Nat. France*, af. étr., corresp. cons., Maroc, B1 838, lettre du 28 novembre 1777.

du règne de Sidi Mohammed ben Abdallah, dont les corsaires témoignaient encore d'une certaine activité, souvent dangereuse pour les marines chrétiennes. Mais on conçoit mal qu'au XIXe siècle plusieurs puissances européennes aient accepté de se soumettre « à un tribut annuel pour se sauvegarder contre une piraterie qui n'existait plus, en faveur d'un commerce qui existait à peine ». L'étrange position des pays tributaires s'expliquait, comme l'a dit Henry de Castries, par « l'esprit particulariste, étroitement mercantile, apporté par les États européens dans leurs négociations avec le Maroc » (1). C'est pourquoi, en 1770, l'abbé Raynal préconisait une entente générale pour la destruction des pirates barbaresques. « Aucune nation, écrivait-il, ne peut la tenter seule et, si elle l'osait, peut-être la jalousie de toutes les autres y mettrait-elle des obstacles secrets et publics. Ce doit être l'objet d'une ligue universelle. Il faut que toutes les puissances maritimes concourent à l'exécution d'un dessein qui les intéresse toutes également » (2). Mais chaque pays ne voyait que son intérêt particulier, sans songer à l'intérêt général de l'Europe.

En 1830, l'établissement de la France en Afrique du Nord marqua l'arrêt de l'activité des pirates d'Alger. A la même époque, les beys de Tunis et de Tripoli comprirent qu'ils devaient renoncer à la course et aux sommes que leur versaient encore certaines nations chrétiennes pour y échapper. Ce nouvel état de choses rendit, semble-t-il, anormale la situation de la Suède et du Danemark qui, en 1842, étaient les seuls États à toujours verser un tribut au Maroc.

II. La Suède et le Danemark préparent une action diplomatique

Cette même année 1842, les États Provinciaux de Danemark et la presse du pays protestèrent contre la charge qui incombait ainsi aux nations scandinaves ou, comme on disait alors, aux Puissances du Nord. Le roi Christian VIII se laissa facilement entraîner par le mouvement public, dont il partageait d'ailleurs le sentiment. L'année suivante, il

(1) Comte Henry de Castries, *Le Maroc d'autrefois. Les corsaires de Salé*, dans *Revue des Deux-Mondes*, 15 février 1903, pp. 823-852.

(2) Abbé Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans l'Afrique septentrionale* (ouvrage posthume), Paris, 1826, 2 vol., cité par H. de Castries, *Le Maroc d'autrefois. Les corsaires de Salé, ouvr. cité*, p. 851.

décida de négocier avec le gouvernement chérifien, pour mettre fin à une situation qu'il estimait contraire à la dignité de sa couronne et pour obtenir la suppression pure et simple du tribut imposé par le traité de 1767. Cependant, sur l'avis de son Conseil, il voulut auparavant s'entendre avec le souverain des Royaumes-Unis, c'est-à-dire de Suède et Norvège, Charles XIV Jean. Celui-ci accueillit d'abord avec quelque froideur la proposition à lui faite et témoigna d'une certaine réserve, lorsqu'on lui parla d'envoyer une escadre dans la Méditerranée, afin d'appuyer les négociations qu'on allait entamer. Il donna cependant son accord au mois de mai 1843.

Avant de saisir le makhzen, Christian VIII avait l'intention de demander l'appui de la France et de l'Angleterre, les deux grandes nations maritimes seules susceptibles à son avis de soutenir la requête des États scandinaves. Par contre, Charles XIV estimait qu'il s'agissait d'une affaire européenne et manifesta son désir de soumettre la question aux cinq grandes puissances, l'Angleterre, l'Autriche, la France, la Prusse et la Russie. Le point de vue du roi de Danemark semble entièrement justifié. En effet, le souverain du Maroc connaissait à peine la Prusse, l'Autriche et la Russie ; celles-ci n'avaient même pas d'agents dans l'empire chrérifien, où elles étaient représentées respectivement par l'Angleterre, le Danemark et la Suède. Dans ces conditions, le sultan Moulay Abd er-Rahman — qui régnait depuis 1822 — se soucierait fort peu de leur intervention ; comme l'écrivait le consul suédois à Tanger, « c'était peine perdue » que de recourir à une semblable médiation. Néanmoins, Christian VIII se rallia au projet de Charles XIV Jean et envoya des instructions en conséquence à ses diplomates de Vienne, Berlin et Saint-Pétersbourg.

De son côté, la cour de Stockholm invita ses agents dans les mêmes capitales à soumettre l'affaire aux gouvernements près desquels ils étaient accrédités et à leur demander : leur assentiment et leur concours moral, la coopération en cas de besoin de leurs forces maritimes, une déclaration aux termes de laquelle les hostilités susceptibles d'être exercées par le Maroc à l'égard du commerce suédois seraient considérées comme un attentat contre le droit des gens.

Sans faire une telle déclaration, ni prendre aucun engagement, les trois États consultés reconnurent la légitimité de la revendication des Puissances du Nord et formèrent les vœux les plus sincères pour le succès

de la négociation qui allait être entreprise. « Le tribut, écrivit de Vienne le prince de Metternich, est une anomalie qui doit disparaître du code maritime régissant les rapports de toutes les nations civilisées... Il n'y a pas de raison pour laisser subsister à l'égard des Royaumes-Unis de Suède et Norvège et du Danemark un usage réprouvé par le droit des gens et qui se trouve déjà aboli pour toutes les autres nations ». En outre, le ministre autrichien faisait remarquer que la France et l'Angleterre étaient mieux placées que les autres nations pour intervenir en faveur des Puissances du Nord, mais que c'était surtout la Grande-Bretagne qui devait prendre l'affaire en mains, en raison de l'état des rapports entre la France et le Maroc.

Evidemment, comme le disait Metternich, les gouvernements de Paris et de Londres, seuls, pouvaient appuyer de façon effective la demande scandinave. Aussi les ministres danois et suédois reçurent-ils l'ordre de les saisir de la question. A Londres, le secrétaire d'État lord Aberdeen fit quelques réserves ; on pourrait, dit-il, soutenir le caractère perpétuel des engagements pris par le Danemark aux termes du traité de 1767. D'autre part, il souhaita « un arrangement équitable », ce qui déçut quelque peu la cour de Copenhague, pour qui « l'équité était la suppression du tribut ». Il promit cependant le concours du consul général à Tanger de la reine Victoria. A Paris, le ministre des Affaires Étrangères Guizot répondit « avec complaisance » mais, lui aussi, sans prendre d'engagement formel. Les agents des Puissances du Nord eurent l'impression que l'assistance de la France et de l'Angleterre « se bornerait en jolis mots et à de bons conseils ». Par contre, le comte de Mornay, notre représentant à Stockholm, écrivait à Guizot : « La morale de toute l'affaire, c'est que des deux côtés [Suède et Danemark], comme l'incident est désagréable, on désire le faire régler par les autres sous leur garantie ». La réserve avec laquelle les Britanniques et les Français accueillirent les ouvertures à eux faites ne changea pas les intentions des cours de Copenhague et de Stockholm.

Dans les négociations à venir, ces dernières allaient être représentées par leurs consuls généraux à Tanger. Celui du Danemark, le chevalier Frédéric Carstensen, exerçait ses fonctions au Maroc depuis la fin de 1832 et avait remplacé Pierre Schousboë, mort à son poste le 2 mars de la même année. L'agent de la Suède, le chevalier Jean Mathias d'Ehrenhoff, servait en qualité de lieutenant-colonel, lorsqu'il démissionna en 1822, à l'âge de

quarante-cinq ans. Nommé aussitôt consul à Tanger, puis consul général l'année suivante, il y mourut en fonctions le 3 avril 1854. Homme très affable et sympathique, il avait su rétablir sur un pied de bonne entente des relations que la fantaisie de son prédécesseur, Jacob Graberg, avait rendues quelque peu difficiles. Depuis 1832, un secrétaire du consulat général l'assistait dans sa tâche, Frédéric Crusentolpe. Celui-ci, savant arabisant connu surtout par une traduction du Coran, était pour le consul général un précieux collaborateur, grâce à son intelligence, à son dévouement, à sa parfaite connaissance de l'Islam et du Maroc. Le ministre des Affaires Étrangères de Stockholm l'appréciait tout particulièrement et correspondait même directement avec lui, à l'insu d'Ehrenhoff.

Plusieurs agents britanniques et français négocièrent également avec le makhzen. Ce fut d'abord le représentant à Tanger de la reine Victoria, Drummond Hay, un ancien officier, nommé au Maroc en 1829 et qui y mourut presque subitement le 28 février 1845 ; il fut aussitôt remplacé par son fils, John Drummond Hay, qui était déjà son collaborateur. Deux autres Anglais intervinrent aussi en même temps que leurs consuls : le gouverneur de Gibraltar, Robert Wilson et l'ambassadeur de Grande-Bretagne à Madrid, Henry Lytton Bulwer. Du côté français, la demande scandinave fut d'abord appuyée par François de Nion, consul général et chargé d'affaires à Tanger depuis 1839 ; il exerça ses fonctions jusqu'à la rupture de juillet 1844, que suivirent la campagne d'Isly et les bombardements de Tanger et de Mogador. Ehrenhoff considérait Drummond Hay le père et Nion comme de « parfaits honnêtes hommes, rompus aux affaires, surtout le Français, élevé dans le Bureau des Affaires Étrangères ». Quand les relations diplomatiques reprirent entre la France et le Maroc, au mois de septembre 1844, Nion fut remplacé par Victor Mauboussin, un élève-consul, chargé de la gérance du consulat général et qui témoigna de solides qualités.

Les diplomates européens eurent affaire à plusieurs Marocains. Leur principal interlocuteur fut le pacha Bou Selham ben Ali, *naïb*, ou représentant, du sultan à Tanger. Intelligent, mais retors, bien que parfois timoré, Ben Ali jouissait d'un grand crédit près de Moulay Abd er-Rahman. Le secrétaire des commandements impériaux, Mohammed ben Driss, qui jouait le rôle d'un ministre des Affaires Étrangères, échangea plusieurs lettres avec les consuls chrétiens ; c'était un homme aimable et souriant,

fin et rusé. Un autre Marocain participa également aux discussions : Mustapha Doukkali, commerçant avisé, qui avait voyagé en France et en Angleterre.

III. Les premières démarches

Appelé à Copenhague, Carstensen reçut des instructions précises et l'ordre d'entamer les négociations dès qu'il aurait rejoint son poste. Il quitta le Danemark au milieu du mois de décembre 1843 et s'arrêta quelques jours à Londres, où il vit lord Aberdeen et le sous-secrétaire d'État lord Canning. Le premier lui donna l'assurance que Drummond Hay allait être invité à soutenir la demande de Christian VIII et le second lui fit cette réflexion : « Ce qui m'étonne seulement, c'est que vous ayez payé si longtemps pour rien ».

Dès son arrivée à Tanger, le 19 janvier 1844, le consul danois se mit en rapport avec Ehrenhoff et ne cacha pas sa déception quand il apprit que ce dernier n'avait pas encore reçu d'ordres pour agir dans le même sens que lui. Au mois de février, les agents britannique et français furent invités par leurs gouvernements respectifs à donner leur appui aux Puissances du Nord. Mais il s'agissait pour eux « de conseiller et non de menacer ». En effet, la France et l'Angleterre tenaient l'une et l'autre à ménager le sultan et ne voulaient pas se l'aliéner ; elles ne désiraient nullement, ainsi que l'écrivait Crusentolpe, « se mettre en avant comme parties principales pour une cause qui leur était étrangère ». Drummond Hay réunit chez lui Nion et Carstensen et les trois consuls discutèrent longuement de la conduite à tenir. Le Français fit remarquer l'intérêt d'une démarche commune, ou du moins simultanée, de la Suède et du Danemark. Mais Carstensen répondit qu'il avait des instructions formelles de commencer immédiatement les négociations. Toutefois, la traduction en arabe de ses documents lui demandait un certain temps ; aussi ne pourrait-il pas agir avant le 10 mars suivant.

A la date ainsi fixée, il ne se trouvait pas encore en mesure de présenter sa demande, mais la nouvelle de sa prochaine intervention, « dans la bouche de tout le monde à Tanger », était sans aucun doute déjà connue du makhzen. Le 25 mars 1844 seulement, il se rendit à Larache, où résidait alors le

pacha Bou Selham ben Ali. A celui-ci, il remit trois lettres destinées au sultan, l'une de lui-même et les deux autres, des consuls de France et d'Angleterre.

Dans la première, Carstensen annonçait à Moulay Abd er-Rahman qu'il était muni des pleins pouvoirs de son souverain pour négocier, afin que le Danemark fut affranchi de la redevance qu'il versait chaque année au Maroc. Il exposait ensuite les raisons qui justifiaient sa requête. Le roi Christian VIII, dès son avènement, avait été saisi de plaintes formulées par les marchands ou les armateurs danois et relatives au tribut. Le traité de 1767 fut donc examiné. A l'époque où il avait été conclu, il se basait, comme tout traité doit le faire, sur la réciprocité d'avantages pour les deux parties contractantes. Le sultan recevait chaque année une somme de 25.000 piastres. De son côté, le Danemark pouvait, moyennant ce paiement : 1° profiter de relations commerciales avec le Maroc lui-même ; 2° naviguer sans gêne dans la Méditerranée et jouir de tout le profit que cette liberté lui procurait. Mais la situation n'était plus la même en 1844 et le Maroc seul continuait de tirer un bénéfice de la convention conclue au siècle précédent. Certains avantages avaient été accordés à plusieurs puissances, mais non à la nation danoise et cette dernière, « loin d'être selon l'esprit de son traité, favorisée autant que les autres, l'était moins, puisqu'elle se trouvait obligée de verser de l'argent ». De plus, en vertu de la convention de 1767, les Danois pouvaient librement naviguer en Méditerranée et leur pavillon était un de ceux qui s'y montraient le plus. Mais, sur ce point encore, la position privilégiée du Danemark avait disparu, en raison des accords conclus par le sultan avec d'autres nations. Celles-ci avaient pu ainsi exclure la concurrence de la marine danoise car, n'ayant pas de tribut à verser, leurs navires naviguaient à meilleur compte. En conséquence, le Danemark ne jouissait plus en 1844 des avantages que lui avait donnés le traité de 1767.

De nos jours, écrivait encore Carstensen, les nations s'efforcent d'éliminer des traités qui les lient respectivement tout ce qui n'est pas basé sur l'équité et la réciprocité. Le sutan lui-même a reconnu ce principe en concluant de nouveaux accords ou renouvelant d'anciennes conventions, mais sans exiger un tribut des puissances avec lesquelles il traitait. En 1767, la piraterie existait sur toutes les côtes de la Barbarie et l'on s'en protégeait en versant de l'argent ; mais aujourd'hui elle a disparu et ne

peut plus renaître. D'ailleurs, un des actes les plus glorieux du sultan Moulay Sliman fut de déclarer qu'il n'enverrait plus de corsaires en mer.

D'autre part, le Danemark a perdu la Norvège, qui représentait la moitié de ses États et le tribut versé chaque année au Maroc lui est ainsi devenu plus onéreux.

Pour toutes ces raisons, le roi Christian VIII ne pouvait plus continuer à payer la somme convenue en 1767 et il espérait de la justice et de la sagesse du sultan que celui-ci admettrait que la nation danoise fût placée sur le même pied que les autres nations. Carstensen était donc chargé de conclure un nouveau traité ou de renouveler l'ancien, en supprimant la clause relative au paiement des 25.000 piastres. Néanmoins, le Danemark verserait les sommes échues et, conformément à l'usage, ferait en outre un cadeau à Moulay Abd er-Rahman. Enfin, le consul terminait en exprimant son espoir d'une réponse satisfaisante, qu'il s'empresserait de transmettre immédiatement à la cour de Copenhague.

La lettre de Nion était rédigée dans un esprit très favorable à la thèse du Danemark. Le roi Louis-Philippe, disait son représentant à Tanger, estime cette demande pleinement justifiée. Plus que tout autre, il rend hommage au principe de l'inviolabilité des traités, mais il reconnaît aussi la justice des efforts dont le but est d'en faire disparaître tout ce qui peut blesser les intérêts ou l'honneur des nations. Notre époque, écrivait Nion, est une époque bénie par la Providence d'une paix profonde et toutes les puissances s'efforcent de baser leurs relations amicales sur le droit des gens et sur une parfaite réciprocité entre elles. Or, il paraît difficile de concilier avec cet esprit de nos jours l'obligation pour le Danemark de verser de l'argent au Maroc. Les avantages qui résultaient pour la nation danoise du traité de 1767 n'existent plus, comme l'a démontré dans sa lettre le consul Carstensen et, loin d'être placée sur le même pied que les États les plus favorisés, elle se trouve dans la position anormale d'être grevée d'une charge dont certaines puissances se sont affranchies et qui n'a jamais pesé sur d'autres. Le roi des Français trouve donc qu'il est juste que le Danemark soit déchargé de l'obligation de verser un tribut au makhzen. Comme il est un ami sincère du sultan aussi bien que du roi Christian VIII, il verrait avec plaisir que Moulay Abd er-Rahman se prêtât à un arrangement qui, en plaçant l'État danois sur le pied de réciprocité avec le Maroc, donnerait une garantie de plus à la paix générale. Pour cette raison, il offre ses conseils et ses bons offices.

Drummond Hay se montrait plus réservé que Nion. Il évitait, à dessein sans aucun doute, d'entrer dans le détail et se présentait simplement comme un ami des deux parties, souhaitant entre elles un accord qui conciliât leurs légitimes intérêts respectifs et se réservant de donner ultérieurement des conseils s'il était nécessaire.

En remettant ces trois lettres à Bou Selham ben Ali, Carstensen lui offrit un assez substantiel présent et lui donna copie de celle adressée au sultan, qu'il commenta longuement. Le pacha écouta les explications du consul avec beaucoup de calme et d'attention et lui fit seulement remarquer que la Suède continuait à payer un tribut. Carstensen répondit que le souverain des Royaumes-Unis ferait prochainement une démarche analogue à celle de Christian VIII, puis il se retira, « aussi content qu'il pouvait l'être de son entrevue avec le pacha ». Avant la fin du mois de mars, il était revenu à Tanger.

Le 21 avril suivant, il recevait une réponse du secrétaire des commandements impériaux, Mohammed ben Driss. Celui-ci, sans discuter les arguments invoqués par Carstensen et que d'ailleurs, disait-il, Moulay Abd er-Rahman n'avait guère compris, se bornait à déclarer que son Maître ne voulait rien changer au traité conclu avec le Danemark : « Comment peut-on, écrivait-il, demander l'abolition d'une stipulation qui fait la base de la paix entre les deux nations depuis le temps de l'aïeul du sultan actuel ? Aucun homme prudent et qui en prévoit les conséquences ne peut faire une telle demande ». Mais le ministre marocain ne faisait pas la moindre allusion aux termes du tribut échus et non payés, sans doute parce qu'en aucune façon il ne voulait discuter une prestation par lui considérée comme un droit incontestable.

Aux consuls anglais et français, Mohammed ben Driss faisait en même temps connaître que Moulay Abd er-Rahman ne pouvait prendre en considération la demande du Danemark. Il s'étonnait même que les représentants de la reine Victoria et du roi Louis-Philippe, « hommes sages et judicieux », aient appuyé une semblable requête.

Ces trois réponses n'étaient pas datées et leurs destinataires se demandèrent si « un tel oubli ne cachait pas un manque de courtoisie prémédité ». Elles ne causèrent aucun étonnement, car on s'y attendait. Ainsi que l'écrivait Crusentolpe, « le sultan Abd er-Rahman aurait été trop bon enfant s'il eût consenti d'emblée, à la première demande, à renoncer

à un avantage certain, qui lui était assuré par les stipulations d'un traité ».

Le refus du makhzen fit l'objet de toutes les conversations à Tanger. On rapportait même des paroles du sultan qui pouvaient laisser croire à sa détermination de rompre avec le Danemark plutôt que d'accéder à la demande qui lui avait été présentée. En effet, d'après le consul du Maroc à Gibraltar, Moulay Abd er-Rahman aurait déclaré à l'un de ses familiers : « Si les Danois veulent payer, c'est bien ; s'ils ne sont pas contents, qu'ils s'en aillent ».

Le Danemark ne pouvait évidemment renoncer à son dessein. Le 9 mai, Carstensen remit au pacha Bou Selham une longue note adressée à Mohammed ben Driss. Le roi Christian VIII, disait-il d'abord, apprendrait « avec une profonde affliction » la réponse du sultan, car il avait espéré que celui-ci n'hésiterait pas à favorablement accueillir une demande aussi juste que celle tendant à placer la nation danoise sur le même pied que les autres nations. Puis le consul priait instamment le ministre marocain, « conseiller sage et éclairé de son souverain », de représenter à ce dernier que, si l'argent donné par le Danemark était pour le Maroc la base du traité, cette base, pour le Danemark, c'était l'avantage que ce paiement devait lui procurer. En 1767, près de six cents navires danois fréquentaient la Méditerranée, mais il n'y en avait plus qu'une vingtaine en 1844. Encore ceux-ci ne pouvaient-ils pas soutenir la concurrence des autres marines chrétiennes, qui avaient conclu des traités avec le Maroc. C'était « comme si quelqu'un payait pour obtenir un monopole de commerce dont l'exploitation était ensuite livrée au public, tandis que l'acheteur devait toujours continuer d'en payer l'acquisition ». Mais un État ne peut « donner de l'argent pour rien » à un autre sans être son tributaire et une nation indépendante ne saurait être tributaire d'une autre nation. Le peuple danois ne cesse de le répéter à son roi. Christian VIII a prouvé son amitié envers le sultan en continuant de verser le tribut, mais il doit maintenant écouter la voix de ses sujets et faire cesser un état de choses incompatible avec son intérêt et sa dignité. Les conventions internationales ne sont pas immuables et les traités subissent des modifications quand les circonstances qui les ont fait naître ont changé, sans que, pour cela, la bonne harmonie entre les nations en soit troublée. Quand on ne réclame que ce qui est juste, il n'y a rien à craindre et quoi de plus juste que la

demande tendant à ce que le sultan accorde à un vieil ami et allié les mêmes avantages qu'il a déjà reconnus à d'autres nations ? Pour toutes ces raisons, Carstensen espérait que Moulay Abd er-Rahman, dans sa haute sagesse, jugerait la question d'une manière favorable au maintien des relations de paix et d'amitié qui, depuis si longtemps, existaient entre les deux puissances.

Les consuls de France et d'Angleterre répondirent également aux lettres que leur avait adressées Mohammed ben Driss. Comme précédemment, Drummond Hay s'exprima en termes très réservés : il avait agi sur les instructions de son gouvernement et souhaitait seulement une entente entre les parties. Nion se montra plus explicite et protesta contre les termes peu aimables du ministre marocain : « En attendant de nouvelles instructions sur cette affaire, écrivait-il, je ne puis me dispenser de vous dire dès aujourd'hui combien j'ai été péniblement surpris de voir les bienveillants conseils, les aimables suggestions de la France interprétées d'une manière si peu conforme aux sentiments qui les ont dictés. Croyez, Excellence, que le gouvernement de l'Empereur (1), mon Auguste Souverain, ne s'est pas déterminé sans un examen mûrement réfléchi, à soutenir de son appui moral les propositions que le Danemark vient de vous adresser. Il n'est pas un État, en Europe ni dans le reste du monde, auprès duquel cet appui ne doive exercer une haute et salutaire influence, car on sait que la France ne se prêterait jamais à une cause douteuse, à une prétention incompatible avec les principes de la justice et avec les règles du droit des gens. Permettez-moi d'espérer qu'il en sera de même au Maroc et qu'une étude plus approfondie de la question vous amènera bientôt à mieux apprécier le véritable caractère de l'intervention qui m'a été prescrite ».

Si la note de Nion avait été signée par Drummond Hay, elle aurait pu faire réfléchir Moulay Abd er-Rahman, sur qui l'Angleterre exerçait une influence certaine. Mais à un moment où les incidents se multipliaient à la frontière algéro-marocaine, il n'y avait rien à espérer d'une intervention amicale du gouvernement de Paris. Crusentolpe écrivait alors : « Dans les

(1) Autrefois, les souverains chrétiens qualifiaient souvent le sultan du Maroc d'« Empereur » et prenaient également le même titre. Par exemple, dans les traités conclus entre la France et l'empire chérifien en 1635, 1682 et 1767, Louis XIII, Louis XIV et Louis XV sont ainsi désignés. Nion ne faisait donc que se conformer à une ancienne tradition en appelant « Empereur » le roi Louis-Philippe (cf. Pierre de Cenival, *Lettre de Louis XVI à Sidi Mohammed ben Abdallah, 19 décembre 1778*, dans *Mémorial Henri Basset*, Paris, 1928, t. I, pp. 175-196).

circonstances actuelles, on se méfie de tout ce qui vient de la France... qui se trouve vis-à-vis du Maroc dans la position d'un antagoniste principal ».

Carstensen, Drummond Hay et Nion reçurent le 9 juin 1844 les répliques de Mohammed ben Driss aux notes qu'ils lui avaient remises. Le secrétaire des commandements impériaux écrivait simplement au consul danois qu'il avait de nouveau porté l'affaire devant le sultan et que Sa Majesté n'avait pas à revenir sur sa première réponse. On ne doit pas, disait-il, « travailler à sortir des usages établis, ni proposer ce qui ne peut pas être accordé, car alors on s'exposera à des désagréments et des inimitiés ; mais il faut s'en tenir au traité qui existe entre les deux nations ». Le consul anglais reçut un bref billet ainsi conçu : «Si Ben Driss a communiqué à Son Maître la lettre de M. Hay et le sultan n'a pas d'autre réponse à y faire que celle qu'il a déjà une fois donnée ; le secrétaire des commandements de Sa Majesté n'y est pour rien et a seulement rempli son devoir, comme l'agent anglais a rempli le sien ». Enfin, Mohammed ben Driss écrivait dans les mêmes termes à Nion, mais ajoutait toutefois : « Vous ne devez pas travailler à rompre un traité ratifié par les deux parties intéressées et qui fait le fondement des relations existant entre elles ».

On sait que les Royaumes-Unis de Suède et Norvège, bien que décidés à présenter une requête analogue à celle du Danemark, ne s'étaient pas trouvés en mesure de le faire en même temps que celui-ci. Un changement dynastique vint encore retarder leur intervention. Le roi Charles XIV Jean mourut le 8 mars 1844 et fut remplacé par son fils, Oscar Ier.

En conséquence, ce fut seulement au mois de juin 1844 que le consul Ehrenhoff reçut des instructions l'invitant à saisir le makhzen de la demande de son gouvernement. Il était chargé d'écrire au sultan, de lui exposer le désir du roi Oscar Ier et de remettre sa lettre à Bou Selham ben Ali, en soulignant la complète entente de la Suède et du Danemark. Au cours des négociations, il « affirmerait la volonté ferme et immuable de son souverain de mettre un terme au tribut traditionnel ». Mais il ne manquerait pas d'insister sur « le désir de Sa Majesté de conserver la paix et la bonne intelligence avec le sultan du Maroc... et de voir ces relations resserrées par un nouveau traité ». En outre, il conserverait « toujours dans ses communications le langage le plus amical ». D'autre part, il convenait qu'Ehrenhoff témoignât la plus grande confiance à Carstensen et tînt au

courant de toutes ses démarches les agents de la France et de l'Angleterre, qui « avaient reçu l'ordre de l'appuyer de leurs bons offices ». De plus, il ferait remarquer à Bou Selham ben Ali que, si un accord intervenait, le gouvernement des Royaumes-Unis offrirait un présent à Moulay Abd er-Rahman et n'oublierait pas ceux qui auraient contribué à l'heureux résultat. Enfin, il devrait « s'aider des talents et de l'habileté connus » de son secrétaire Crusentolpe et « n'épargner aucun soin » pour atteindre le but désiré.

Ehrenhoff se conforma strictement à ces instructions. Dans une longue lettre adressée à Moulay Abd er-Rahman, il reprit presque littéralement les termes de celle remise au pacha Bou Selham par Carstensen trois mois auparavant : le Maroc continuait de toucher l'annuité prévue par les anciens traités ; par contre la Suède ne retirait plus aucun avantage de ces accords, tandis que maintes nations étaient devenues plus favorisées qu'elle. Il convenait donc de supprimer le versement du tribut. Le consul suédois concluait ainsi : Le roi Oscar Ier « compte sur l'amitié de Votre Majesté comme sur sa haute logique et il se flatte que Votre Majesté puisera dans son cœur ainsi que dans les inspirations de la divine Providence la résolution d'accéder aux demandes du Roi mon Maître et de baser sur des principes équitables la continuation de cette paix et de cette bonne harmonie qui, depuis près d'un siècle, ont subsisté entre les États respectifs et que mon souverain est sincèrement et loyalement porté à vouloir consolider encore ».

Nion et Drummond Hay appuyèrent cette requête comme celle du gouvernement de Copenhague et le premier écrivit au sultan : « Les considérations que j'ai eu l'honneur de mettre sous les yeux de Votre Majesté au sujet des demandes du Danemark s'appliquent entièrement à celles de la Suède et Norvège. Les paiements annuels faits au Maroc par ces deux États sont les derniers vestiges d'un ordre de choses incompatible avec les changements survenus dans la situation respective des nations chrétiennes et musulmanes, ainsi qu'avec les sentiments d'équité et de bienveillance mutuelle qui forment aujourd'hui la base de leurs relations. Il est digne de Votre Majesté de s'associer à ces sentiments. Il sera aussi glorieux pour Elle qu'utile à ses véritables intérêts d'abandonner volontairement quelques avantages pécuniaires pour maintenir et consolider la paix avec ses anciens alliés ».

Mohammed ben Driss rejeta évidemment la réclamation de la Suède comme celle du Danemark, en alléguant pareillement qu'on ne pouvait modifier les clauses d'un traité librement consenti.

Les Puissances du Nord avaient naturellement prévu le refus du makhzen et envisagé certaines mesures. Dès le mois de mars 1844, on avait décidé à Copenhague l'envoi dans les eaux marocaines d'une flotte de guerre, pour appuyer la requête de Carstensen et parer à tout événement. Informé par la suite de ce projet, le cabinet britannique invita le gouverneur de Gibraltar à donner ses bons offices aux navires danois, mais sans oublier que l'Angleterre ne voulait en aucune façon faire une question personnelle de l'affaire scandinave et qu'elle entendait garder une stricte neutralité, au cas où une rupture surviendrait entre le Danemark et le Maroc. L'escadre annoncée arriva dans le détroit de Gibraltar à la fin du mois de juin ; elle comprenait un bateau de guerre à vapeur, l'*Hécla*, deux frégates, la *Géfion* et la *Thétis* et un brick de guerre. A peu près en même temps mouillaient dans le port de Gibraltar trois navires suédois ou norvégiens, sous les ordres du commandant Ulner : une corvette de guerre et deux frégates, la *Joséphine* et l'*Étoile Polaire*.

Leurs requêtes ayant été rejetées, le Danemark et la Suède pensaient devoir agir, s'ils voulaient atteindre leur but.

IV. — Les négociations difficiles

A la fin du mois de juillet 1844, Ehrenhoff et Carstensen reçurent de nouvelles instructions de leurs gouvernements respectifs, auxquels ils avaient immédiatement fait connaître le résultat négatif de leurs premières démarches. Les Puissances du Nord voulaient « ôter à l'Empereur de Maroc toute possibilité de douter de leur résolution ». En conséquence, le 11 août, leurs agents adressèrent chacun à Mohammed ben Driss une nouvelle note, dans laquelle ils déclaraient qu'à l'avenir les anciens tributs ne seraient plus versés. Cependant, ajoutaient-ils, le Danemark et les Royaumes-Unis de Suède et Norvège étaient disposés à faire certains sacrifices pécuniaires si le sultan consentait à renoncer de bon gré à ces tributs. Dans ces notes, qu'ils qualifièrent par la suite d'ultimatum, chacun d'eux s'exprimait ainsi : « Mon Auguste Souverain, dans la déplorable

supposition que les propositions que j'ai eu l'honneur de soumettre à Sa Majesté l'Empereur de Maroc ne fussent pas acceptées ce dont malheureusement j'ai eu la certitude par la lettre de Votre Excellence remise par M. Hay, m'a ordonné de déclarer à Votre Excellence par écrit et de la manière la plus formelle qu'il était irrévocablement décidé à ne plus jamais vouloir faire payer le tribut annuel, mais que si Sa Majesté se trouvait toujours prête, ou à conclure un nouveau traité, ou à renouveler l'ancien, avec exclusion du tribut annuel, et pour lui montrer son grand désir de vivre avec Elle en bonne harmonie, il consentirait, non seulement à lui payer les années échues, mais aussi ce que d'autres nations ont payé en renouvelant ou en ratifiant de nouvelles conventions ». Le lendemain, non d'ailleurs sans avoir hésité, les consuls danois et suédois quittèrent Tanger, après avoir confié à Drummond Hay les intérêts de leurs pays. Ils demeurèrent quelque temps en rade, puis se retirèrent à Gibraltar, où ils attendirent la réponse du makhzen.

Carstensen écrivait alors à Ehrenhoff : « S'il ne nous reste pas d'autre alternative que celle de choisir entre le paiement du tribut et la guerre, la position actuelle du Maroc vis-à-vis d'autres puissances offrira peut-être des chances favorables, dont on ne tardera sans doute pas à profiter ». C'est qu'en effet l'empire chérifien, rencontrait à ce moment de graves difficultés. D'une part, l'Espagne se montrait menaçante à la suite de l'affaire Darmon, un de ses agents consulaires mis à mort à Mazagan sur l'ordre du sultan. D'autre part, la tension, sans cesse accrue sur la frontière algérienne, avait entraîné une rupture entre la France et le Maroc. L'escadre du prince de Joinville, un fils du roi Louis-Philippe, était venue sur les côtes marocaines ; le 23 juillet, Nion avait avisé les consuls chrétiens de l'ouverture prochaine des hostilités ; Tanger avait été bombardée le 6 août et les navires français se préparaient à occuper Mogador, tandis que l'armée du maréchal Bugeaud menaçait le Maroc oriental. Le Danemark et la Suède cherchaient évidemment à profiter de la position délicate dans laquelle se trouvait le makhzen. Cette situation n'échappait pas à Bou Selham ben Ali, qui déclarait à Drummond Hay : « Il y a un air de concert entre les puissances chrétiennes, ce qui rend plus difficile pour mon Maître une concession ». Le Marocain ajoutait même, ce qui étonne quelque peu : « Si les puissances européennes voulaient poursuivre le cours de leurs hostilités concertées contre nous, les Maures seraient forcés d'abandonner leurs villes et de se retirer sous leurs tentes ».

En raison des évènements, seule l'Angleterre pouvait, pour un temps, donner son appui à la Suède et au Danemark. A Gibraltar, Ehrenhoff et Carstensen furent très courtoisement accueillis par le gouverneur de la place, Wilson. Quelques jours après, ils y rencontrèrent l'ambassadeur de Grande-Bretagne à Madrid, Bulwer, qui se rendait à Tanger pour « conférer avec Drummond Hay sur les moyens de forcer l'Empereur de Maroc à faire la paix avec la France et l'Espagne ». Le diplomate britannique discuta longuement avec eux et leur fit « les promesses les plus efficaces de s'occuper de leur affaire ». A Tanger, il eut plusieurs entretiens non seulement avec le pacha Bou Selham ben Ali, mais aussi avec le commerçant Mustapha Doukkali, assez en faveur auprès de Mohammed ben Driss et de Moulay Abd er-Rahman. A tous deux, il conseilla vivement d'acquiescer à la demande des Puissances du Nord et d'accepter les offres qu'elles faisaient ; « c'était le seul moyen, leur dit-il, dans des temps si difficiles pour le sultan, d'éviter un conflit avec la Suède et le Danemark qui avaient des forces navales très considérables ». A une objection du pacha, il répliqua qu'il « n'y avait jamais de honte à entrer dans des propositions justes et d'ailleurs fort profitables ». Ses interlocuteurs parurent convaincus et promirent d'en écrire à Mohammed ben Driss.

Dans la nuit du 28 août, à Gibraltar et par l'intermédiaire de Drummond Hay, Ehrenhoff et Carstensen reçurent la réponse du secrétaire des commandements impériaux à leur ultimatum du 11 août précédent. Le ministre du sultan maintenait son refus de se prêter à un arrangement, mais ajoutait que « le temps actuel n'était pas opportun pour une pareille demande et qu'il convenait de la différer ». Les consuls des Puissances du Nord avaient pour instructions de cesser toutes relations avec le gouvernement marocain si celui-ci n'acceptait pas leurs demandes. Cependant, conseillés par Bulwer, ils prirent sur eux de tenter une dernière chance, puisque la fin de la lettre de Mohammed ben Driss laissait entrevoir une certaine possibilité d'accord. Après avoir envisagé de répondre au secrétaire des commandements impériaux, ils se contentèrent, le 1er septembre, de prier Drummond Hay d'informer le pacha de Tanger qu'ils attendaient à Gibraltar les ordres de leurs gouvernements, auxquels ils avaient communiqué la dernière lettre de Mohammed ben Driss.

Les négociations ne se déroulèrent pas sans certains heurts : rivalité non seulement de l'Angleterre et de la France, mais encore du gouverneur

de Gibraltar et du consul britannique à Tanger ; embarras de Bulwer, qui ne voulait déplaire ni à Robert Wilson, ni à Drummond Hay ; mécontentement d'Ehrenhoff, parce que le gouverneur de Gibraltar ne l'appelait pas auprès de lui aussi souvent que Carstensen.

En raison du conflit franco-marocain, les consuls des Puissances du Nord « n'escomptaient à peu près rien » du gouvernement de Louis-Philippe. Par contre, Ehrenhoff espérait, « dans un avenir plus ou moins rapproché », un résultat positif de l'intervention de la Grande-Bretagne. Ses espoirs allaient d'abord être déçus. Le 9 septembre, Drummond Hay lui proposa ainsi qu'à Carstensen la désignation d'un arbitre pour fixer les sommes à verser par la Suède et le Danemark, auxquels il suggérait même d'envoyer une ambassade à la cour chérifienne. De son côté, Wilson voulait s'adresser directement à Mohammed ben Driss, « son ami », afin que Moulay Abd er-Rahman se fît représenter à Gibraltar par un homme de confiance, muni de ses pleins pouvoirs. Mais, disait-il à Ehrenhoff et Carstensen, il ne fallait pas en souffler mot à Drummond Hay, « dont la lenteur et la manière méticuleuse de traiter les affaires pourrait gâter un résultat qu'il croyait infaillible ». Quant à Bulwer, il fit aux représentants de la Suède et du Danemark la même proposition que le consul britannique, ajoutant même : « Si les Puissances du Nord ne veulent pas accepter un arbitre pour terminer leur différend avec le Maroc, l'Angleterre se verra forcée de leur retirer ses bons offices ». Un semblable projet irrita fort Ehrenhoff et Carstensen, si bien qu'il fut abandonné.

Les hostilités franco-marocaines avaient pris fin et l'on parlait d'une paix prochaine. Les consuls scandinaves s'empressèrent alors d'écrire à Nion pour leur demander de ne pas les oublier dans les négociations. « Si la France, disait-il, allait ajouter aux bienfaits dont toute la Chrétienté lui est redevable pour avoir aboli la piraterie et l'esclavage dans les trois Régences de l'Afrique du Nord, celui de les abolir également au Maroc, l'arrangement définitif de nos démêlés avec cet État en serait une suite nécessaire ». Au début du mois de septembre pareillement, le ministre des Affaires Étrangères de Suède agissait dans le même sens auprès de notre représentant à Stockholm, Mornay : « Nous ne vous demandons pas, lui disait-il, d'accepter nos embarras pour nous y soustraire mais, après l'énergie déployée par votre gouvernement, il peut parler haut en faveur de la Chrétienté ». Ces ouvertures n'eurent pas de résultat. Les négociateurs

français, qui n'avaient pas d'ordres de leur gouvernement sur la question, envisagèrent cependant d'insérer dans l'acte qui allait intervenir un article additionnel relatif à la suppression de la course, mais ils y renoncèrent, en raison de l'obligation où ils se trouvaient de conclure un accord très rapidement. La convention du 10 septembre 1844 fut signée à Tanger sans viser aucunement la piraterie et les tributs scandinaves ; Danois et Suédois le regrettèrent profondément.

Toutefois, dès le lendemain, le docteur Warnier, agissant sur l'ordre du prince de Joinville, dont il était le « secrétaire-interprète », déclarait à Bou Selham ben Ali que son chef « estimait d'une justice absolue les conditions proposées à l'Empereur de Maroc sous la médiation de la France par la Suède et le Danemark, conditions égales aux traités des autres nations amies... Le prince, disait-il encore, verrait avec plaisir que l'Empereur se conformât à une nécessité d'autant plus urgente d'en finir avec les Puissances du Nord, que la France... voudrait voir le Maroc en paix avec toutes les nations européennes, pour pouvoir alors s'occuper des vrais intérêts du sultan ». Le 14 septembre, Ehrenhoff et Carstensen sollicitaient de « la magnanimité du prince de Joinville qu'il employât sa puissante parole pour faire comprendre à l'Empereur qu'il devait renoncer à un usage suranné ». Trois jours plus tard, Nion leur écrivait : « Par l'article 7 de la de la convention du 10 septembre, la France et le Maroc se sont engagés à conclure dans le moindre délai possible un traité destiné à régler définitivement l'ensemble de leurs relations politiques et commerciales. Si les négociations qui s'ouvriront dans ce but fournissaient à la France une nouvelle occasion d'interposer ses bons offices dans la question dont il s'agit, je crois, Messieurs, bien interpréter les instructions du gouvernement du Roi, mon Auguste Souverain, en vous assurant d'avance de son empressement à le faire ». A la fin du même mois, Mauboussin, qui avait remplacé Nion, déclarait à Crusentolpe, à Tanger : « Je suis persuadé que le premier diplomate français qui viendra aura l'ordre exprès d'intervenir en votre faveur ».

Mais Drummond Hay entendait négocier seul avec le makhzen : « L'acceptation d'une telle offre par la Suède et le Danemark, dit-il au secrétaire du consulat suédois, pourrait indéfiniment retarder la solution de votre affaire ». La proposition française eut cependant pour effet de l'inciter à une action énergique : « Il faut, écrivait-il, battre le fer pendant

qu'il est chaud ». A cette époque d'ailleurs, l'Angleterre s'efforçait en même temps d'affermir l'autorité du sultan et d'accroître son influence auprès du makhzen. Sans doute n'avait-elle pas empêché la France d'agir par les armes ; néanmoins Moulay Abd er-Rahman et son gouvernement lui conservaient leur confiance, qu'un heureux règlement de la question des tributs ne pouvait qu'augmenter. Elle avait donc intérêt à terminer rapidement l'affaire scandinave, afin d'écarter la seule cause de mésintelligence qui existât encore entre une nation chrétienne et le Maroc. Celui-ci, en outre, devrait lui être reconnaissant du service qu'elle lui rendait en déterminant à lui verser des sommes importantes deux fortes puissances maritimes, susceptibles en cas de guerre de causer de graves dommages à l'empire chérifien. Au surplus, écrivait Crusentolpe, l'Angleterre et la France ensemble n'auraient probablement pas pu ou voulu procurer à la Suède et au Danemark un meilleur résultat que la Grande-Bretagne toute seule.

A la fin du mois de septembre, Drummond Hay estimait que « le gouvernement de Maroc était animé de bonnes intentions, afin de parvenir, à un arrangement raisonnable, si on le demandait d'une manière aimable et sans l'exiger ». Dans la première quinzaine du mois d'octobre, il convint avec Bou Selham des bases sur lesquelles pourrait être conclu un accord définitif et, en conséquence, rédigea un memorandum destiné au ministre Ben Driss. La Suède et le Danemark, disait-il, étaient animés du désir de maintenir avec le sultan leurs anciens rapports de paix et de bonne harmonie. Les deux États ne désiraient qu'une chose : se voir placés au Maroc sur le même pied que toutes les nations qui avaient un consul à Tanger. Le sultan devait donc abolir les tributs. Alors le Danemark lui ferait parvenir une somme totale de 78.500 piastres, soit 3.500 pour l'arriéré de l'année 1841, 25.000 pour l'année 1842, 25.000 pour l'année 1843 et un cadeau de 25.000 piastres. De son côté, la Suède verserait la dernière année due, c'est-à-dire 20.000 piastres et donnerait également un cadeau de 25.000 piastres. En outre, chacune des deux Puissances du Nord offrirait « un présent convenable en nature ». Puisque ces États étaient formellement résolus à ne plus jamais payer un tribut, « il serait agréable au gouvernement anglais que le sultan acceptât sans délai les propositions à lui faites, afin d'écarter tout germe de division et d'embarras ». D'ailleurs, la Suède et le Danemark étaient disposés à conclure avec le Maroc de nouveaux traités

ou à ajouter aux anciennes conventions un article constatant l'abolition des tributs. Moulay Abd er-Rahman pourrait accéder à leur désir de la façon qui lui conviendrait : soit par un acte spontané de bienveillance pour ses anciens alliés, soit en réponse à leur demande, soit enfin par amitié pour l'Angleterre. Les consuls scandinaves étaient prêts à porter eux-mêmes l'argent et les cadeaux à la cour chérifienne ou bien à les remettre à la personne qui leur serait désignée.

Le pacha Bou Selham trouva ces propositions « très avantageuses » pour le makhzen et s'engagea formellement à les soutenir de toute son influence auprès du sultan. D'ailleurs, Drummond Hay promit de lui faire obtenir personnellement un cadeau de 5.000 piastres. Le 16 ou le 17 octobre le consul britannique envoya son mémorandum à Mohammed ben Driss et l'accompagna d'une lettre dans laquelle il lui conseillait instamment d'accepter sans délai l'offre à lui faite.

Naturellement, il fit part à Crusentolpe de ses négociations. Le cadeau en nature, dit-il, pourrait être d'une valeur d'environ 5.000 piastres pour chacune des Puissances du Nord ; il serait agréable au sultan, ainsi à même de « montrer à ses sujets qu'on lui envoyait avec éclat de beaux présents, car l'argent qu'on lui donnera, personne ne le verra ». De plus, le consul déclara que si ces propositions ne devaient pas être acceptées par la Suède et le Danemark, il se croirait obligé de cesser ses négociations. Enfin, il insista pour qu'aucune autre communication ou suggestion ne fut faite au pacha sans passer par son entremise. S'il en était autrement, il n'inspirerait plus suffisamment confiance à Bou Selham, qui croirait pouvoir obtenir davantage par un autre intermédiaire. En réalité, Drummond Hay voulait sans doute éviter l'intervention de la France et réserver à l'Angleterre le bénéfice du succès de la médiation. Quoi qu'il en soit, Crusentolpe fut d'avis de se conformer au désir exprimé par le consul britannique ; aussi recommanda-t-il à Ehrenhoff et Carstensen de cesser toute démarche auprès de Mustapha Doukkali.

Le 26 octobre, le duc de Glücksberg arrivait à Tanger et remit « en grande cérémonie » au pacha Bou Selham ben Ali la ratification par le roi Louis-Philippe de la convention du 10 septembre précédent. Il s'entretint de l'affaire des Puissances du Nord avec Drummond Hay, qui ne put refuser le concours de la France et le mit au courant de la situation. Glücksberg jugea qu'il était de son intérêt et de celui du Danemark et de

la Suède de tenir aux autorités marocaines le même langage que le consul britannique, pour leur montrer l'identité de vue de la France et de l'Angleterre sur la question. Le gouvernement du roi Louis-Philippe, déclara-t-il au pacha, était heureux de pouvoir à nouveau offrir ses bons offices au makhzen. Il entendait, non pas se poser en arbitre, mais seulement donner des conseils. Dans cette affaire, dit-il, c'était le véritable intérêt du sultan d'accepter sans tergiverser les propositions de la Suède et du Danemark, avantageuses pour lui et qui pourraient ne pas être renouvelées. La France aimerait voir Moulay Abd er-Rahman en paix et bonne harmonie avec tout le monde ; c'est pourquoi elle s'associait entièrement à tout ce qu'avait fait l'Angleterre et elle en espérait un bon résultat.

Dans la première quinzaine du mois d'octobre, le gouvernement de Stockholm avait adjoint au consul Ehrenhoff comme négociateur le chevalier Ulner, commandant de la frégate la *Joséphine*. Retourné en Suède, celui-ci revint le 15 novembre à Gibraltar, où les agents scandinaves attendaient impatiemment des nouvelles de Bou Selham qui, parti à la cour chérifienne les derniers jours d'octobre, s'y trouvait encore au début du mois de janvier 1845. Les trois représentants des Puissances du Nord rappelèrent alors à Mauboussin la lettre de Nion du 17 septembre précédent et le gérant du consulat général de France les assura qu'il « ne négligerait rien pour leur prouver autant qu'il le pourrait ses dispositions favorables ».

Par suite de l'adhésion de Bou Selham ben Ali aux propositions de Drummond Hay, la question « avait fait un pas immense ». Elle se réduisait à une affaire d'argent et d'intérêt personnel pour le sultan ; il restait seulement à persuader ce dernier qu'il n'avait « aucun avantage à la faire traîner ». On devait, enfin, pouvoir bientôt arriver à un accord.

V. — Le règlement du conflit

Le 11 février 1845, Bou Selham ben Ali, toujours à Fès, écrivait à Mauboussin la lettre suivante :

« A l'agent intermédiaire entre les deux Empires, Victor Mauboussin, consul général de la nation française,

« Nous nous informons de votre santé et de celle des personnes qui vous entourent avec beaucoup d'empressement,

« En faisant des vœux pour la conservation des jours de Sa Majesté la Victorieuse et la protégée par Dieu, nous vous faisons savoir que votre ambassadeur nous avait parlé dans le temps au sujet des affaires du Danemark et de la Suède et Norvège. Nous avons eu une conférence avec Sa Majesté relativement à ces deux affaires, lorsque nous étions en sa présence élevée par Dieu ! Elle nous ordonne de nous abstenir de toute demande d'argent envers ces deux nations, sans ajouter d'autres paroles à cet ordre. Maintenant, dans peu de jours, nous serons à Tanger par la force et la puissance de Dieu : alors, en votre présence, en celle du consul d'Angleterre, les représentants de Suède et Norvège et du Danemark se réuniront avec nous dans une conférence de paix, car Sa Majesté n'a pas cessé d'être avec eux sur le pied de l'ancienne convention connue d'Elle et de ses ancêtres et qui est une convention de paix et de bonne harmonie. Aucun mal ne leur sera occasionné par nous, ni rien qui ne serait dans leur intérêt. Nous serons du reste présent avec vous et alors nous chercherons à arranger les différends d'une manière satisfaisante pour les deux États et qui ne porte aucun préjudice ni à l'un ni à l'autre. Dès lors, nous y mettrons un terme d'une manière formelle, car l'intention de Sa Majesté n'est point de léser aucune nation. Elle est portée au contraire pour la bonne harmonie ».

Le gouvernement marocain faisait ainsi preuve de sagesse et de modération. Mohammed ben Driss aurait d'abord voulu obtenir des États scandinaves une indemnité d'un million de piastres pour le rachat des deux tributs. Mais Mustapha Doukkali avait montré à Moulay Abd er-Rahman les graves conséquences qu'était susceptible d'entraîner l'exigence du secrétaire des commandements impériaux, en raison de la détermination formelle des Puissances du Nord de ne pas donner plus que ce qu'elles avaient offert. A la suite de son intervention, le sultan décida de réclamer seulement le paiement des tributs jusqu'au jour de la convention qui les abolirait.

Mauboussin transmit le 14 février la lettre de Bou Selham aux « plénipotentiaires de Leurs Majestés de Suède et Norvège ainsi que de Danemark ». Il leur fit justement remarquer que la réponse du pacha était définitive et très satisfaisante quant à la question de principe : les tributs étaient désormais abolis. Quant à la façon de règler les sommes à verser par les Puissances du Nord, elle offrait, disait-il, « les meilleures garanties pour l'avenir ».

En même temps qu'au consul de France, Bou Selham ben Ali avait écrit dans des termes analogues à Drummond Hay. Celui-ci en informa aussitôt Ehrenhoff, Ulner et Carstensen. De plus il leur annonça que son fils, John Drummond Hay, était chargé par le pacha d'aller leur confirmer de vive voix à Gibraltar la décision prise par le sultan de renoncer désormais au versement des tributs. Les plénipotentiaires scandinaves reçurent dès le 14 février, copie des lettres de Bou Selham et, quelques jours après, la visite du fils de l'agent britannique ; ils remercièrent aussitôt chaleureusement les représentants de la France et de l'Angleterre, en se félicitant du résultat obtenu par leur intermédiaire.

D'après leurs instructions, les consuls danois et suédois ne devaient pas retourner à Tanger avant le règlement complet du litige. Néanmoins, par égard envers les puissances médiatrices et en raison de la certitude qu'ils avaient maintenant d'obtenir gain de cause sur la question de principe, ils décidèrent de rejoindre leurs postes. Le 22 février, ils se trouvaient en rade de Tanger, Ehrenhoff, accompagné d'Ulner, à bord de la *Joséphine*, Carstensen, sur l'*Hécla* et le lendemain descendaient à terre. Deux jours plus tard, ils faisaient connaître leur retour au pacha Bou Selham, toujours à Fès et souhaitaient sa prochaine venue pour se mettre définitivement d'accord : « Sa Majesté l'Empereur, lui écrivaient-ils, vient de nous donner une si forte preuve de sa haute sagesse ainsi que de ses dispositions amicales envers d'anciens et fidèles alliés, que Votre Excellence agira sûrement dans les vues de Son Auguste Maître en se rendant au plus tôt à Tanger pour mettre la dernière main à son ouvrage. Nous y comptons d'autant plus que nous savons que Votre Excellence, dans sa haute position à la cour de l'Empereur, aura toujours devant les yeux que c'est la paix et la bonne harmonie qui font la force des États et que, sans elles, il n'y a pas de bonheur pour les peuples ».

Sur les entrefaites, un deuil vint frapper le consulat britannique de Tanger. Drummond Hay mourut — comme on l'a vu — le 28 février, emporté en quelques heures par une « violente inflammation d'entrailles, suivie de gangrène ». Mais ce malheur n'eut pas de répercussion sur l'affaire des Puissances du Nord. En effet, John Drummond Hay remplaça immédiatement son père, en qualité de gérant du consulat de Sa Majesté la reine Victoria ; il put ainsi achever les négociations auxquelles il avait déjà activement participé.

Le pacha répondit aux plénipotentiaires scandinaves le 5 mars. Il se réjouissait de leur retour « sous les auspices du Bien » et pensait bientôt les rejoindre : « Il n'y a rien, disait-il, qui nous empêche d'accélérer notre arrivée, sinon l'urgence de terminer des affaires de Notre Auguste Maître ». Mais le 12 mars il était encore à Fès. Aussi Ehrenhoff, Ulner et Carstensen prièrent-ils Mauboussin et John Drummond Hay de « les assister de leurs conseils sur la manière de pouvoir abréger ce terme d'attente incertain..., persuadés que ce délai, trop longtemps prolongé, ne pourrait qu'être préjudiciable aux intérêts du gouvernement de Maroc et contraire aux dispositions amicales qu'il venait de manifester ».

Quelques jours plus tard, Bou Selham arriva enfin à Larache où, sur sa demande, se rendirent aussitôt, d'une part les trois plénipotentiaires scandinaves et, d'autre part, Mauboussin et John Hay. Ces deux derniers eurent d'abord plusieurs entretiens avec le pacha, qui déclara, au nom du sultan confirmer la renonciation aux tributs, renonciation pour laquelle aucune indemnité n'était demandée, mais Moulay Abd er-Rahman désirait que le paiement en fût prolongé jusqu'au jour de la conclusion d'un accord définitif, qui pourrait être signé dans un délai maximum de quatre jours. Bou Selham estimait qu'après l'importance concession de son souverain, la solution proposée ne soulèverait aucune difficulté puisque, disait-il, pendant que les consuls scandinaves s'étaient retirés de Tanger, « les relations amicales n'avaient pas cessé un instant d'exister » entre le Maroc et les Puissances du Nord.

Cette proposition sembla parfaitement raisonnable et « vraiment modérée » à Mauboussin et John Hay. Mais les négociateurs suédois et danois avaient des instructions formelles : ils ne pouvaient offrir le paiement des tributs que jusqu'au jour où l'abolition en avait été demandée, outre un cadeau de 25.000 piastres. Si, de son côté, le sultan refusait leurs conditions, il leur faudrait en référer à leurs gouvernements. Mais cette nécessité n'irait pas sans présenter de graves inconvénients. Comme leur écrivait Mauboussin : « Les difficultés qui pourraient surgir chaque jour placeraient votre négociation dans une situation moins favorable qu'elle ne l'est aujourd'hui ».

Les deux médiateurs, français et anglais, suggérèrent alors, le 25 mars, une nouvelle solution : les consuls scandinaves accepteraient de payer le tribut jusqu'au jour de la signature de l'accord, mais en déduisant du

cadeau de 25.000 piastres le supplément qui devrait ainsi s'ajouter à leur offre antérieure ; toutefois ils engageraient leurs gouvernements respectifs à parfaire le cadeau jusqu'à la somme précédemment fixée. Un tel arrangement serait sans doute accepté par le sultan et la convention relative à l'abolition des tributs pourrait être signée immédiatement par le gouvernement marocain, qui désirait du reste que le cadeau n'y fut pas mentionné.

Ehrenhoff, Ulner et Carstensen regrettèrent que le makhzen n'eut pas manifesté de tels sentiments de modération lors de la remise de l'ultimatum du 11 août, car ils auraient pu payer les tributs jusqu'à cette date. Depuis lors, plus de sept mois s'étaient écoulés et des dépenses élevées avaient été engagées, notamment pour entretenir une flotte en Méditerranée. Aussi pensaient-ils que leurs gouvernements n'acquièsceraient pas à la demande de Bou Selham. Néanmoins, après avoir réfléchi à l'avantage que présenterait une solution rapide de leur affaire, ils déclarèrent être prêts à payer les tributs jusqu'à la date proposée mais, dirent-ils : « A condition qu'il soit parfaitement entendu que nous ne pouvons pas prendre sur nous la responsabilité que nos gouvernements donnent leur assentiment à cette proposition, ou même que nous laissions supposer un tel consentement. Comme le principal but de cet arrangement est la signature immédiate d'une convention où nulle mention ne sera faite du cadeau, nous devons être complètement assurés qu'un refus de nos gouvernements de compléter le cadeau ne portera aucune atteinte à la validité de cette convention ».

Dès le 26 mars au matin, Mauboussin et John Drummond Hay communiquèrent ces réserves au pacha Bou Selham, qui répondit « ne pouvoir en rien se départir de ses demandes », mais qu'il était tout disposé à envoyer un courrier au sultan pour l'informer de la situation et prendre ses ordres ; il avait d'ailleurs, quant à lui, la conviction que Moulay Abd er-Rahman donnerait son accord. Mais il s'ensuivrait un retard supplémentaire de dix jours. Pour en terminer plus rapidement, le pacha demanda aux plénipotentiaires suédois et danois ainsi qu'aux consuls britannique et français d'attendre à Larache le retour du messager qui allait partir pour Fès. Celui-ci emporterait également, pour le soumettre au souverain du Maroc, un projet de convention rédigé par John Drummond Hay.

Le jour même, les agents des États scandinaves acceptèrent tant ce

projet d'accord que l'envoi d'un courrier à Fès, tout en regrettant la nécessité d'un nouveau délai. Ils espéraient, disaient-ils, que, « de cette manière, leur affaire serait amenée à une heureuse conclusion ».

Dès le 28 mars, un homme du pacha prenait la route de Fès, avec les projets de conventions à signer, conçus dans des termes analogues pour les deux Puissances du Nord. Celui concernant le Danemark était ainsi rédigé :

« Sa Majesté l'Empereur de Maroc ayant reçu par l'entremise du plénipotentiaire de Sa Majesté le roi de Danemark, le chevalier Carstensen, son consul général au Maroc, la demande d'abolir pour l'avenir le paiement annuel de 25.000 piastres fait jusqu'ici en vertu de l'article 19 de la convention conclue en 1767 (correspondant avec l'année de l'hégire 1181), Sa Majesté Chérifienne a de bon gré accédé à cette demande de Sa Majesté le roi de Danemark et annule ladite convention, abolissant par là le paiement annuel, et il est convenu et arrêté avec le plénipotentiaire de Sa Majesté le roi de Danemark, le chevalier Carstensen, que le paiement du tribut sera fait jusqu'à ce jour.

« Cette convention sera ratifiée et échangée dans un délai de cinq mois, ou plus tôt si faire se peut, à partir du jour de la signature ».

Le 5 avril suivant, Bou Selham ben Ali écrivait à John Drummond Hay :

« Sachez que la convention conclue entre notre Maître fortuné et les deux gouvernements de la Suède et du Danemark dont nous vous avez parlé, a été acceptée par notre Maître et scellée de son noble sceau.

« Notre Maître, qui trouve sa force et sa gloire en Dieu, continue d'entretenir avec eux, comme ses vertueux ancêtres, des relations de paix et de bonne harmonie ».

En même temps, le pacha remettait à l'agent britannique pour les transmettre aux plénipotentiaires danois et suédois, deux actes officiels, datés du même jour, conçus tous deux en termes analogues et portant à la fois son propre sceau et celui du sultan Moulay Abd-er-Rahman. Ces actes reprenaient sensiblement les termes proposés par John Hay. Celui destiné au souverain des Royaumes Unis de Suède et Norvège était ainsi rédigé :

« Le roi de Suède ayant demandé par l'intermédiaire de ses deux plénipotentiaires, le chevalier d'Ehrenhoff, consul général et le commandant

Ulner, l'annulation pour l'avenir de l'obligation de verser annuellement 20.000 réaux, conformément aux dispositions du traité conclu entre les prédécesseurs du sultan de Marrakech et ceux du roi de Suède en l'an 1176, correspondant à l'an 1763 de l'ère chrétienne.

« Le sultan de Marrakech agrée cette demande par courtoisie et gracieuseté envers la nation suédoise. Il annule l'obligation en question, mentionnée dans le susdit traité, en raison de l'arrangement convenu à ce sujet entre son plénipotentiaire, Si Bou Selham ben Ali et les deux plénipotentiaires suédois cités plus haut, stipulant que seules les sommes dues jusqu'à la date des présentes devront être versées.

« La nouvelle convention sera ratifiée dans un délai de cinq mois, ou moins si possible, à dater des présentes.

« Écrit à Larache le 27 rebia 1er 1261 de l'ère musulmane, correspondant au 5 avril 1845 de l'ère chrétienne ».

A la suite de l'accord ainsi intervenu, Mohammed ben Driss et Bou Selham ben Ali, dans leur correspondance avec les consuls de France et d'Angleterre, ne firent aucune allusion au versement, intégral ou partiel, des deux présents de 25.000 piastres, qui devait accompagner celui du solde des tributs. Les plénipotentiaires scandinaves en conclurent que le makhzen ne réclamerait ni en totalité, ni en partie le paiement de ces présents. La question, pensaient-ils, ne pourrait jamais être présentée à la Suède et au Danemark « comme une obligation, mais seulement comme un acte de reconnaissance pour les bons offices de l'Angleterre, dans le cas où cette puissance y attacherait un grand intérêt ». Cette dernière hypothèse se réalisa, John Drummond Hay insista vivement pour que les deux cadeaux de 25.000 piastres fussent donnés, sans même qu'on les demandât et les Puissances du Nord y consentirent.

Après plus d'une année de négociations difficiles, le conflit était enfin réglé. Il ne restait plus qu'à exécuter les conditions sur lesquelles on s'était entendu. Dès la mi-avril, Ehrenhoff partit pour la Suède d'où, après un assez long séjour, il revint à Tanger vers le 10 août 1845, rapportant outre la ratification de l'accord intervenu, l'argent et les cadeaux promis. Il en avisa immédiatement Bou Selham ben Ali, lui demandant à qui devraient être payées les sommes dues et remis les présents en nature, ou bien s'il devrait lui-même aller porter le tout à la cour chérifienne.

Le pacha lui répondit qu'il allait prendre l'avis du sultan et qu'il se rendrait prochainement à Tanger.

L'accord qui régla l'affaire des tributs scandinaves eut une influence sur les négociations franco-marocaines qui se déroulaient à la même époque. La convention de Tanger du 10 septembre 1844 avait prévu la délimitation de la frontière algérienne, délimitation à laquelle il fut procédé dans les premiers mois de l'année 1845. Le lieutenant-général comte de la Rüe, plénipotentiaire français, était assisté de Léon Roches, interprète en chef de l'armée d'Afrique, qu'il envoya discuter à Oujda, avec le représentant du makhzen. Celui-ci demanda que deux tribus marocaines, vivant en territoire algérien, fussent déchargées d'une redevance annuelle qu'elles payaient au gouvernement français, après l'avoir versée aux Turcs d'Alger. Après quelque hésitation, La Rüe fit droit à cette requête, quand le négociateur chérifien lui eut appris que Moulay Abd er-Rhaman, « par égard et par déférence pour la France », renonçait aux tribut des Puissances du Nord.

Ehrenhoff fut mis au courant de ces faits par Léon Roches, venu en mission à Tanger. Le 16 août 1845, ce dernier lui « glissa dans la main un memorandum qui ressemblait à s'y méprendre à une pétition de décoration ». En effet, dans cet écrit, l'interprète de l'armée d'Afrique, après avoir souligné que la concession faite au makhzen l'avait été pour rendre service aux États scandinaves, indiquait le grade de La Rüe et le sien dans l'armée française et le rang que l'un et l'autre avaient dans la légion d'honneur. Le consul suédois fut quelque peu étonné d'une pareille démarche et n'osa pas la transmettre officiellement à son gouvernement. Il la joignit à une lette personnelle qu'il adressa au ministre des Affaires Étrangères de Stockholm et dans laquelle il signalait que le comte de la Rüe était « le favori de son souverain... et grand sabreur de Maures » et que Roches « jouissait d'une certaine célébrité » pour avoir été pendant deux ans « le secrétaire intime d'Abd el-Kader ».

Bien qu'Ehrenhoff, comme on sait, fut revenu au Maroc vers le 10 août 1845, l'échange des ratifications de l'accord du 5 avril précédent n'eut lieu qu'un mois plus tard, c'est-à-dire quelques jours après l'expiration du délai prévu. L'acte de ratification du roi de Suède, par lui signé le 3 juin 1845, rappelait l'objet du litige, reproduisait intégralement les termes de la convention approuvée et se terminait ainsi : « Nous agréons le traité ci-

dessus, l'acceptons, le signons et le ratifions aussi formellement qu'il est possible, donnons notre parole royale de maintenir intactes les dispositions qu'il contient et de n'autoriser personne à y contrevenir ». Une telle formule, celle généralement employée pour tous les traités, semble d'ailleurs en l'espèce un peu surprenante, puisqu'il s'agissait d'une exonération dont bénéficiait le roi de Suède. La ratification du souverain danois était du reste conçue en termes analogues.

Le paiement des sommes dues suivit de peu l'échange des ratifications. Pour le règlement des tributs, arrêté au 5 avril 1845, le Danemark versa 73.266 piastres et la Suède, 35.000 piastres [1]. Chacune des deux nations remit en outre 25.000 piastres à titre de cadeau. Des reçus provisoires leur furent délivrés les 21 et 22 septembre 1845 par Bou Selham ben Ali et par un fonctionnaire des douanes de Tanger, puis remplacés par des quittances régulières, en date des 6 octobre et 21 novembre suivants, portant le sceau de Moulay Abd er-Rahman.

On a vu que les plénipotentiaires scandinaves avaient promis d'offrir des présents en nature. Les cadeaux des deux Puissances du Nord furent sensiblement les mêmes. Ceux de la Suède comprenaient divers objets destinés au sultan, à Mohammed ben Driss, à Bou Selham ben Ali et à El-Hajj ben Abbou, qui exerçait les fonctions de gouverneur de Tanger. A Moulay Abd er-Rahman, le gouvernement de Stockholm donna : huit boites de thé de douze livres chacune ; douze quintaux de sucre et cinq coffres renfermant huit pièces de velours de quatre couleurs différentes, douze pièces de damas dont quatre tissées de fleurs d'or, quatre pièces de brocart, trois caftans turcs, dix-huit coupons de drap fin, vingt-et-une pièces de mousseline des Indes, douze pièces de gaze d'or et d'argent, une pièce de soie des Indes, deux services de porcelaine, six pièces d'argenterie et cent une vraies perles des Indes. Le ministre Ben Driss reçut de son côté : une pièce de brocart, deux pièces de velours, deux pièces de damas, six pièces ou coupons de drap, quatre pièces de mousseline, six mouchoirs de soie, deux quintaux de sucre et une boite de thé. A Bou Selham ben Ali, on offrit la même chose qu'au ministre, plus une pièce de mousseline des Indes. Quant à Ben Abbou, il se vit gratifier de deux pièces de velours, quatre coupons de drap, quatre coupons de mousseline et quatre mouchoirs

(1) On remarquera que ces chiffres sont quelque peu différents de ceux indiqués antérieurement par Drummond Hay (*supra*, p. 226).

de soie. Tous ces présents avaient d'ailleurs coûté fort cher ; c'est ainsi qu'on avait payé les gazes, les damas et les brocarts, respectivement dix, quinze et trente-cinq francs le mètre, ce qui ferait aujourd'hui plus de 2.000, 3.000 et 7.500 francs le mètre.

Enfin, chacun des deux consuls scandinaves donna des gratifications importantes à plusieurs hauts personnages marocains : 500 piastres à El-Hajj ben Abbou, 2.500 piastres à Mohammed ben Driss et 3.000 piastres à Bou Selham ben Ali, soit au moins, en monnaie actuelle, 500.000 francs, 2.500.000 francs et 3.000.000 de francs.

VI. Conclusion

La politique extérieure du Maroc au XIXe siècle a parfois été sévèrement jugée. Elle était, a-t-on dit, toute de temporisation et la franchise en était trop souvent exclue. Dans ses négociations, le gouvernement du sultan cherchait avant tout à gagner du temps, à lasser ses interlocuteurs, si bien que, dans l'empire chérifien plus qu'en aucun autre pays, les discussions s'éternisaient sans jamais aboutir. Le makhzen ne s'inclinait que devant la force ; et la crainte, pensait-on, était le seul mobile qui put l'amener à satisfaire aux demandes des nations chrétiennes. C'est pourquoi un de nos représentants, Castillon, croyait pouvoir écrire de Tanger : « Toute réclamation ici doit prendre la forme d'un ultimatum ».

Parmi d'autres événements, les graves crises, qui entraînèrent deux ruptures des relations diplomatiques entre la France et le Maroc en 1849 et 1851 (1), pourraient justifier une semblable appréciation. Mais il n'en fut pas de même lors des négociations de 1844 et 1845 que nous venons de rappeler. Le makhzen évidemment commença par rejeter les demandes des Puissances du Nord ; il ne pouvait guère en être autrement, ainsi que le faisait remarquer lui-même le secrétaire du consulat de Suède à Tanger. Toutefois, le sultan et ses conseillers répondirent dans des délais à peu près normaux aux réclamations des agents européens. De plus, ils ne tardèrent pas à se rendre compte qu'ils se devaient de recevoir favorablement les

(1) Sur ces ruptures, cf. : J. Caillé, *La France et le Maroc en 1849*, dans *Hespéris*, 1946, pp. 123-155 ; Id., *Charles Jagerschmidt, chargé d'affaires de France au Maroc (1820-1894)*, Paris, 1951, 2e partie, chap. IV et V.

requêtes scandinaves. Les traités ne sont pas perpétuels et c'est à juste titre qu'Ehrenhoff et Carstensen faisaient remarquer qu'à une nouvelle situation de fait, devaient correspondre des traités nouveaux. Aussi les représentants de Moulay Abd er-Rahman reconnurent-ils assez vite le principe qu'on leur demandait d'admettre. Ils ne discutèrent que le montant des sommes à verser, témoignant même d'une louable discrétion au sujet des cadeaux de 25.000 piastres qui leur avaient été offerts et qu'ils s'abstinrent de réclamer. Il convenait de souligner cette attitude.

D'autre part, la France et l'Angleterre ont apporté à la Suède et au Danemark un concours des plus utiles et qui ne fut pas seulement « en jolis mots et bons conseils », comme le pensaient Ehrenhoff et Carstensen avant l'ouverture des négociations. Mais l'appui de la France fut certainement moins efficace que celui de la Grande-Bretagne. Seuls en fait, Nion, puis Mauboussin intervinrent au nom du gouvernement de Paris, tandis qu'on vit négocier au nom de l'Angleterre, Drummond Hay, son fils John, le gouverneur de Gibraltar, Wilson et l'ambassadeur à Madrid, Bulwer. En outre, la plupart des réponses du makhzen parvinrent aux représentants des États scandinaves par l'intermédiaire du consul britannique et ce fut à la Grande-Bretagne que les Puissances du Nord confièrent leurs intérêts après l'ultimatum du 11 août 1844. Cette situation fut pour une large part la conséquence de la tension à cette époque des rapports franco-marocains. Lors de la signature de la convention de Tanger du 10 septembre 1844 seulement, les représentants du roi Louis-Philippe auraient pu demander — et très vraisemblablement obtenir — que satisfaction fut donnée aux revendications de la Suède et du Danemark ; mais le désir de terminer au plus vite le conflit franco-marocain les empêcha d'agir en ce sens. D'ailleurs, l'Angleterre a toujours joui d'une situation prépondérante auprès du makhzen au cours du XIX[e] siècle, pendant lequel nombreuses ont été les rivalités des nations européennes qui cherchaient à faire prévaloir leur influence.

Enfin, l'abolition des tributs versés au Maroc par les Puissances du Nord marque une date dans l'histoire extérieure de l'empire chérifien. En effet, l'accord du 5 avril 1845 mettait fin pour toujours à cette étonnante politique des États chrétiens qui versaient des redevances afin d'échapper aux déprédations des corsaires marocains. Il consacrait ainsi, définitivement, la suppression de la course qui, du reste, n'existait plus en fait depuis le début du XIX[e] siècle.

Jacques CAILLÉ.

HIÉRARCHIE SOCIALE AU MAROC PRÉSAHARIEN

SOMMAIRE

AVANT-PROPOS

Cette étude a été rédigée d'après les informations rassemblées au cours de nos missions dans le Sud Marocain, notamment en 1945-46 et en 1949. Trois cents notes environ, sur les noms et les populations, ont été recueillies en arabe et en berbère, au S. de l'Atlas, dans les contrées suivantes : Bani, Coude du Dra, Moyen-Dra, Tazarine, Imerhrane, Dadès, Todrha, Ferkla, Rhéris, Ziz et Guir.

Les noms servant à désigner les diverses populations, ou leurs éléments, sont multiples. Nous avons tenté de définir leurs aires d'emploi respectives, de déceler quels sens ils pouvaient avoir (géographique, ethnique, social ou artisanal), de distinguer aussi par qui et pourquoi un mot était employé plutôt qu'un autre. Il s'entend que cette étude ne porte pas sur les noms propres de tribus ou de familles, mais sur des noms communs, le plus souvent adjectifs de qualité employés substantivement.

PAYS ET POPULATIONS

LE MILIEU

Avant d'examiner les noms des populations et leurs significations, peut-être convient-il de rappeler brièvement la physionomie générale des contrées présahariennes où ils sont en usage. Ces contrées ont beaucoup de traits communs : physiques, ethniques, économiques et politiques. Afin de simplifier l'exposé, nous avons choisi la vallée du Dra pour exemple, les autres contrées n'offrant pas avec elle de différences fondamentales et l'ancien état de choses s'étant mieux conservé dans le Dra. En outre, la vallée du Dra nous est plus intimement connue pour y avoir vécu pendant cinq mois avec les populations de ses oasis, nous déplaçant à pied ou a mulet d'une palmeraie à l'autre, nous arrêtant aux détours des chemins pour causer familièrement avec ceux et celles que nous rencontrions. La présence à mes côtés d'une femme des Aït Dra, d'une part, et d'un homme des Aït Aâtta, d'autre part, partout bien accueillis, rendaient aisées des conversations amicales (1).

En une contrée présaharienne presque désertique, le Dra allonge son immense allée de verdure, vaste verger de palmiers et autres arbres fruitiers, où sont cultivés dans les jardins et les champs : orge, légumes, henné, réglisse, où s'élèvent les tamaris au feuillage pâle et léger. Des étranglements montagneux, de loin en loin, divisent la vallée en oasis d'inégale étendue, formant autant de districts naturels dont les plus anciens textes font apparaître l'individualité séculaire. Ces fragments de vallée ont des intérêts analogues, notamment en ce qui a trait à l'eau : les pluies y sont rares et insuffisantes, l'eau provient presque uniquement de la haute montagne, lors de la fonte des neiges.

(1) Par vallée du Dra, nous entendons ici la moyenne vallée et le coude du Dra, c'est-à-dire le cours du fleuve qui s'étend d'Adgz en amont, jusqu'au Mehamid, en passant par Zagora et Tagounite. Au-delà du Mehamid, le lit du fleuve se déroule jusqu'à la mer en zone désertique où nulle oasis ne se rencontre plus.

Ce vaste jardin qu'est la vallée du Dra tout entière semble avoir presque toujours été politiquement divisé. Nulle autorité n'a réussi longtemps à se maintenir sur une province aussi étendue, troublée sans relâche par les marées humaines déferlant de la montagne ou du désert. Parmi les populations dont il est permis d'envisager la fixation ancienne ou le passage dès avant le début de l'ère chrétienne sur cette lisière du Sahara septentrional, purent être : des Noirs (Ethiopiens peut-être des récits antiques), des Juifs (ou des judaïsés), des Berbères (Masmouda, Sanhaja ou Zénètes), des Arabes (Maâqil), des Noirs soudanais aussi, amenés comme esclaves. Ces couches ou apports successifs ont marqué les populations du Maroc présaharien, conférant un aspect particulier à l'ensemble de la société et aux relations des divers éléments qui la composent. Cet ordre singulier abrite une diversité d'idiomes, de coutumes, de croyances qui se juxtaposent ou se fondent, parmi lesquels on ne discerne avec certitude que les éléments peu anciens ayant conservé des caractères distinctifs.

Habituellement, les divers groupes humains — ethniques ou sociaux — résident en des bourgades séparées. Lorsque les exigences de la vie matérielle contraignent plusieurs éléments disparates à vivre rapprochés (tels les Chorfa avec leurs travailleurs noirs et leurs esclaves), chaque caste habite un quartier distinct à entrée particulière.

Au point de vue linguistique, la province du Dra est, du moins en aval, relativement arabisée. Nombreux sont les berbérophones connaissant l'arabe, mais s'ils le savent, c'est toutefois en berbère qu'ils s'expriment couramment entre eux. En ce qui a trait au berbère, un parler du groupe occidental marocain *(tachelḥaïte)* est usité par les Aïṭ Dra, tandis qu'un parler du groupe oriental marocain *(tamazirht)* est en usage parmi les Aïṭ Aâtta. Quant à l'arabe, on en distingue là deux types principaux : l'un est celui des agriculteurs sédentaires (Aït Dra ou Draoua), l'autre est celui des nomades (Aârib et Reguéibate), ce dernier s'apparente à la *ḥassaniya* que parlent les Maures (Arabes mâaqil eux aussi) dans tout le Sahara occidental.

La vallée du Dra est avant tout un pays agricole, peuplé de jardiniers-cultivateurs, sédentaires et peu belliqueux. Le ruban de ses oasis se déroule entre la montagne et le désert où il se trouvait exposé à la convoitise des transhumants et des nomades et à leurs attaques ; comme les gens des

oasis étaient peu aptes à s'en défendre, ils ont pactisé avec certains nomades pour être protégés des autres (1).

Chaque tribu ou clan de pasteurs, nomades et transhumants, s'engageait à défendre certaines cités et leurs territoires contre les brigandages d'autres nomades, et recevait un tribut pour prix de ses services. L'une et l'autre partie trouvait avantage à cet accord, c'était pour les sédentaires une sécurité indispensable à la vie agricole des palmeraies. Quant aux nomades, ils acquerraient ainsi des entrepôts où emmagasiner leurs réserves sous la garde de leurs protégés qui leur concédaient souvent même un quart de leur territoire. De telles bases pouvaient servir en outre au commerce et au transport caravanier.

Une fois le pacte conclu (2), le cycle annuel voit les nomades se rapprocher des oasis à la fin de l'été lorsque les dattes commencent à mûrir, ils campent alors sous la tente parmi les palmiers afin que d'autres tribus ne dérobent les fruits. Ils ont le privilège de ramasser les dattes tombées des régimes avant complète maturité et cueillette de l'ensemble. Lorsque la récolte est achevée, que les nomades en ont prélevé leur part, hommes, femmes et enfants retournent dans la montagne ou au désert rejoindre les troupeaux qui y sont restés et reprennent jusqu'à l'an prochain la vie errante à la poursuite des pâturages.

Un tel système de protection semble avoir pu s'étendre autrefois à toutes les oasis sahariennes. Il est bien connu en Mauritanie où, à la suite de l'invasion des Maâqil, la suzeraineté des Arabes hassanes s'était imposée aux Berbères sanhaja.

Au Maroc présaharien, cette organisation avait conservé toute sa vitalité jusqu'à ce que la sécurité s'établisse sous l'égide de la France ; depuis lors, le prestige moral et politique des protecteurs s'est toutefois maintenu. Parmi les principales tribus auxquelles appartiennent ces derniers se comptent : les Aït Seddrate, Aït Aâtta, Aârib, Aït Morrhad, Aït. Izdeg, Aït Khebbach. Le plus ancien des pactes dont nous ayons eu

(1) Pierre Azam, *Sédentaire et nomades dans le Sud marocain. Le Coude du Dra*, Centre des Hautes Études d'Administration Musulmane, ronéotypie, 1946, pp. 59-65. — D. Jacques-Meunié, *Les oasis des Lektaoua et des Mehamid*, Hespéris, 1947, 3e-4e trim., pp. 420-426.

(2) Dans le Coude du Dra, ces pactes étaient habituellement conclus par écrit. Nous avons la copie d'une vingtaine de ceux-ci qui seront l'objet d'une étude et d'une publication particulières.

connaissance est celui de l'Irherm n'Aït Sidi Youssef, au Lektaoua, il daterait de 960 de l'Hégire (= 1553 J.-C.).

La situation actuelle est encore le reflet de l'ancienne et ne se désagrège que lentement, bien que n'étant plus justifiée par les mêmes exigences. La terre est partagée entre les divers groupes ethniques ou sociaux : Berbères, Arabes, Draoua, Juifs, Marabouts et Chorfa. Ils ne se livrent pas aux travaux agricoles, trop fatiguants pour leurs constitutions, disent-ils tous ; aussi les soins de la palmeraie sont-ils confiés aux travailleurs noirs.

LES NOMS

La variété des populations et la complexité de l'organisation sociale des provinces présahariennes du Maroc viennent d'être évoquées afin de tracer le schéma où viendront s'inscrire les noms des divers éléments de population que nous avons recueillis. Ces noms ont été reportés sur la carte et examinés afin de préciser à quels groupes ils s'appliquaient et s'il se trouvait des synonymes parmi eux. Il était important d'observer à quel élément de population appartenait l'informateur, car un protecteur, un protégé, un notable n'usent peut-être pas du même mot pour désigner, par exemple, la masse des protégés, ou encore celle des travailleurs noirs. Certains vocables peuvent être empreints d'un certain mépris, d'autres au contraire de prestige.

Rappelons que la grande majorité des populations du Maroc présaharien parle berbère, elle ne s'arabise que lentement, en réponse aux nécessités des relations administratives ou commerciales. Nous n'avons consigné ici que les mots entendus, berbères ou arabes, tels que nous les avons notés sur place, même si leur aspect et leur graphie diffèrent de ceux habituellement reçus et qui ailleurs sont exacts [1].

Nous étudions en premier lieu les noms pouvant qualifier des individus appartenant à des populations blanches, noires, ou négroïdes : *amazirh* (berb.)/*ḥorr* (ar.) ; *aqebli* (berb.)/*qebli* (ar.) ; *âammi* (berb.). Nous examinons ensuite les noms ne pouvant, dans les régions qui nous occupent, qualifier

(1) Cette étude ne s'adressant pas particulièrement à des linguistes, les mots arabes et berbères sont donnés en transcription courante. Toutefois les noms des divers éléments sociaux du Maroc présaharien sont rassemblés, p. 267, en notation phonétique.

que des Noirs ou des Négroïdes : *ou dra* (berb.)/*draoui* (ar.) ; *aït lemourle* (berb.) ; *akhommass* (berb.)/*khommass* (ar.) ; *akheddam* (berb.)/*kheddam* (ar.) ; *assouqi* (berb.) ; *aḥarṭane* (berb.)/*ḥarṭani* (ar.) ; *ismerh* (berb.)/*âabd* (ar.). Lorsque le nom a plusieurs acceptions, nous en exposons le sens étendu, le sens restreint et, s'il y a lieu, le sens intermédiaire, en indiquant lequel d'entre eux est le plus répandu.

amazirh (berb.), pl. *imazirhene*
ḥorr (ar.), pl. *aḥrar*

Sens étendu. Tous les hommes libres, tous ceux qui ne sont pas esclaves : Blancs arabes ou berbères, Noirs et Négroïdes, quelle que soit leur condition. Accepté en ce sens, le terme convient aux nomades et aux sédentaires, aux protecteurs et aux protégés, aux notables ainsi qu'aux travailleurs.

Sens intermédiaire. Tous les hommes libres notables, Blancs, Noirs ou Négroïdes, admis à participer à la vie publique des cités oasiennes ou ayant une existence politique, donc à l'exclusion des Noirs travailleurs.

Sens restreint. Arabes et Berbères blancs, nomades ou transhumants dont certains sont devenus protecteurs.

Le sens se modifie selon la classe de celui qui s'exprime. Un travailleur noir considérera le sens étendu qui le différencie des esclaves et l'assimile aux hommes libres. Un notable négroïde ou noir choisira le sens intermédiaire qui le distingue des travailleurs noirs de petite condition, l'associant aux protecteurs arabes et berbères blancs. Et il désignera les tribus protectrices par leur nom ethnique : Iâarabene (berb.) /Aârab (ar.), Iznaguene (berb.)/Zenaga (ar.), Berabeur (ar.), Aït Chleuh (berb.)/Chleuh (ar.) — ou par leur nom patronymique : Aït Aâtta, Aït Morrhad, Aït Izdeg, Roha, Beni Mehammed, Aârib, etc. Enfin, un Arabe ou un Berbère blanc, protecteur ou non, n'accepte pas d'inclure avec lui dans la noble classe des *imazirhene*, les Noirs ou les Négroïdes, même notables. Pour lui, tous sont gens de couleur, les notables comme les travailleurs et il les désignera tout au mieux par un nom à caractère géographique par exemple, tel qu'Aït Dra ou Draoua, Iqebliyne ou Qebala.

Aire d'usage d'*amazirh :* El-Faïja, Bani (Aït Aâtta), Lektaoua, Fezouata et Ternata (Aït Dra et Aït Aâtta), N de Skoura (Imerhrane), Dadès (Aït

Seddrate de la Plaine et Aït Dads), Todrha (Aït Tedrhoute et Aït Aâtta), Ferkla (Aït Ouferkla et Aït Morrhad), Rhéris (Iqebliyne et Aït Morrhad).

Aire d'usage de *ḥorr:* Mehamid et Lektaoua (Draoua), Fezouata, Ternata et Tinezouline (Draoua et Roha), Ziz (Harar et Chorfa du Medarhra).

amazirh et *ḥorr* sont d'un usage général dans les contrées que nous avons étudiées, parmi les berbérophones ou les arabophones [1].

aqebli (berb.), pl. *iqebline;* fém. *taqeblite*, pl. *tiqebline*
qebli (ar.), pl. *qebala.*

Sens étendu. Les « méridionaux », les gens du Sud. Ce terme qui a un sens géographique désigne à la fois des Blancs ou des individus apparentés à la race blanche : les *iqebline imellalene*, et des Noirs ou des Négroïdes, qu'ils soient notables ou travailleurs. L'*aqebli* de race blanche ne travaille pas, il est appelé méridional blanc libre : *aqebli amellal amazirh*, par opposition au méridional noir travailleur : *aqebli aḥarṭane akhommass.* Il semble que ce soient les Berbères blancs du Haut Atlas Oriental qui aient donné ce nom aux *iqebline*, gens du Sud pour les premiers qui sont venus s'installer parmi ces méridionaux en protecteurs (Aït Morrhad et Aït Izdeg, grandes tribus de l'importante confédération des Aït Yafelmane). Les *iqebline* sont les descendants des populations sédentaires, noires ou blanches qui habitaient les villages et possédaient le pays avant l'arrivée des nomades arabes ou berbères qui les ont réduites et mises sous leur dépendance [2].

Les origines des *iqebline* blancs sont difficiles à préciser. Ils paraissent descendre des populations berbères les plus anciennement fixées dans le pays, parmi lesquelles des Imelouane, Iguerrouane et Izerouane dont les historiens signalent la présence au XIIe siècle dans les hautes vallées du

(1) *amazirh* est usité sur une aire plus vaste, son pluriel *imazirhene* est le nom que se donnent entre eux les transhumants du Maroc Central. Dans le Sous et le Haut Atlas, le mot s'applique surtout à un Berbère « blanc » et s'oppose à *assouqi*, *aḥarṭane*, *aqebli*, qui sont gens de couleur et de condition misérable encore connus sous l'appellation de *Harratine*, *Draoua* ou *Sahariens* (E. Laoust, *Initiation au Maroc*, éd. 1938, p. 192).

(2) Cf. rapport du Capitaine Canavy, *Les régions du Haut Guir et de l'Oued Haïber*, Afrique française. 1908, Renseignements coloniaux, p. 125.

Haut Atlas Oriental (Assif Melloul, Imedrhas, Rhéris, Ziz, Guir). Ces tribus sont aujourd'hui dispersées mais leurs traces se retrouvent en plusieurs régions du Maroc. Certains Qebala blancs seraient d'origine juive, notamment dans le Ferkla et le Rhéris [1]. Dans le Ferkla, certains des habitants : les Aït Mâamar dont les ancêtres étaient originaires de Ouargla, seraient venus de Tlemcen en nomadisant et seraient devenus sédentaires après le départ des Arabes et des Iguerrouane chassés par la sécheresse [2]. Plus à l'E., dans le Guir, la tradition locale dit qu'une partie des *qebala* sont des Berbères blancs comme les Kabyles, originaires d'Algérie. Aujourd'hui, c'est dans le Ferkla principalement que subsiste le souvenir des *iqebline imellalene* et qu'il s'en retrouve quelques familles.

Sens intermédiaire. Méridionaux noirs (ou négroïdes) seulement : *iqebline iḥarṭanene*, notables ou travailleurs, ils représentent un fonds ancien de la population locale. Les *iqebline* noirs sont dans le Ferkla, le Rhéris, le Ziz et le Guir, le pendant des Aït Dra dans le Dra : les autochtones par rapport aux populations berbères ou arabes. A remarquer que les *iqebline* notables paraissent ne plus subsister qu'en petit nombre depuis que les Aït Aṭta et les Aït Morrhad se sont disputé la suprématie du pays (notamment dans le Ferkla et le Rhéris).

Sens restreint. Noirs travailleurs, *iqebline iḥarṭanene ikhommassene*, jardiniers des *iqebline* blancs ainsi que des Berbères protecteurs (Aït Morrhad surtout, Aït Izdeg) et Chorfa. *aqebli* équivaut dans ce sens à *ou dra*, *akhommass*, *akheddam*, *assouqi*, *aḥarṭane* [3]. Il est à remarquer qu'*aqebli* n'est pas employé sans qualificatif pour désigner un travailleur, là où des notables noirs ou négroïdes sont en nombre comme dans le Ferkla. Le sens étendu et le sens intermédiaire d'*aqebli* y dominent et c'est *akhommass* qui sert à désigner un travailleur noir.

Aire d'usage d'*aqebli* (berb.) : Tazarine (Aït Aâtta), Todrha (Aït Aâtta), Ferkla (Aït Morrhad), Rhéris (Aït Morrhad), Amarha (Aït Aâtta), Ziz (Aït Izdeg).

Aire d'usage de *qebli*, *qebala* (ar.) : la forme arabe du mot n'est guère répandue que dans le Guir (Chorfa) ou utilisée par l'Administration.

(1) E. Laoust, *L'habitation chez les transhumants du Maroc central*, Hesp., t. XVIII, 1934, 3e trim., pp. 155 et 157.

(2) Capitaine Verdan, *Les Aït Morrhad du Ferkla*, Notice de tribu manuscrite, 1948, p. 8.

(3) Cf. *infra*, pp. 253 à 248.

âami, *âammi* (berb.), pl. *iâamine*, *iâammine*. Pas d'homologue arabe.

Sens. Blanc libre, opposé au travailleur noir *(assouqi)*.

Aire d'usage de *âammi :* Dadès (entre Boumalne et El-Qelaâ des Mgouna : Ichrahilene et Yourteguine), Mgoun (amont d'El-Qelaâ des Mgouna : Imgounn).

Les *iâammine* du Dadès seraient des populations berbérophones fixées dans le Dadès (Aït Dads), soit : les Aït Ouchrahil (ou Ichrahilene), les Aït Tselli et les Yourteguine (non les Aït Hammou et les Aït Ouallal, plus récemment fixés et qui ont d'autres origines). Les *iâammine* du Mgoun seraient les Imgounn Aït Ouassif, tribu qui occupe la vallée inférieure de l'oued, en amont d'El-Qelâa des Mgouna.

Notons que la vallée du Dadès comprise entre Boumalne et El-Qelaâ des Mgouna a connu un peuplement juif important, les Aït Ouchrahil et les Yourteguine passent même pour être d'origine juive. Les types de ses habitants ne sont nullement négroïdes, les femmes y sont même très blanches. Chez les Yourteguine, la cité juive de Tiilite est réputée pour sa grande ancienneté, c'est dans son cimetière que viennent reposer tous les Juifs du Dadès et du Mgoun, les autres villages en étant dépourvus.

Nous n'avons pu faire préciser la signification éventuelle de *âammi* en tant que nom commun. Tel qu'il est employé dans le Mgoun et le Dadès, ce nom de *iâammine* semble désigner les gens du commun ou de la communauté — descendants peut-être d'anciens habitants — par contraste avec les Chorfa, les Marabouts et les petits nomades berbères Aït Seddrate ou Aït Aâtta, plus récemment installés dans le pays [1].

D'autre part, *âammi* serait-il à rapprocher de *âamoum*, *âammi*, *âammou*, *âamoumene* et *ouâmoumene*, noms qui existent dans d'assez nombreux patronymes-toponymes relevés chez les Imerhrane (N de Ouarzazate et de Skoura) : *irherm n aït âamoum* et *tiguemmi n aït âamoum* (Aït Zarhar d'Asserhmo), *amärdoul n âamoumene* et *ouâmoumene* (Aït Zekri

(1) M. Lionel Galand veut bien nous signaler que l'emploi de *iâamine* a été relevé, dans le Dadès également, avec un sens analogue : *Iâamine* serait le nom donné par les Chorfa aux Musulmans qui ne sont ni chorfa ni haratine et servirait aussi à désigner les affiliés du dernier degré dans une confrérie (Andrée Zénone, *La zzawit des Ayl Ba Aamran*, Diplôme de culture marocaine, Institut des Hautes-Études Marocaines, Rabat, 1956).

d'Imassine), *aït âammou* et *aït brahim n ben âammi* (Aït Ougrour d'Izerki). Nous n'avons pas recueilli ailleurs de toponymes analogues à ceux-là, si ce n'est dans le Bas Todrha : *elḥart n iâammine*, voisin d'*elḥart n igourṙamène* et d'*elḥart amzaourou*.

aït âamoum aurait-il pu signifier autrefois « ceux de la collectivité » (*âoumoum*, ar., collectivité) avant de devenir *iâammine* désignant le peuple, le commun de la population, au sens indiqué ci-dessus ? Ou bien serait-il un ancien patronyme duquel aurait dérivé un nom commun *iâammine* dont le sens serait en certains points analogue à celui d'*imazirhene :* Blancs libres ? L'emploi actuel d'*âammi*, *iâammine*, sur une aire définie et restreinte, emploi que nous n'avons pas relevé ailleurs, incite à penser qu'il s'agit du nom d'une ancienne tribu ou population, dispersée ou résiduelle, et que celle-ci pourrait avoir été juive à une époque récente, c'est-à-dire au cours des XVIe et XVIIe siècles (1).

Parmi les noms que nous venons d'étudier, seul *iâammine* n'est donné qu'à des Blancs, les autres peuvent qualifier à la fois des individus blancs, noirs, ou négroïdes : *imazirhene/aḥrar*, *iqebline/qebala*. Considérons maintenant les noms qui, dans le Maroc présaharien où nous les avons notés, ne s'appliquent jamais à des Blancs ou se considérant comme tels, mais seulement à des Noirs ou à des Négroïdes : *aït dra/draoua*, *aït temourt*, *ikhommassene/khemamess*, *ikheddamene*, *issouqine*, *iḥarṭanene/ḥaraṭine*, *isemrhane/âabid*.

ou dra (berb.), pl. *aït dra* et *idraouitene* (Aït Seddrate du Dra, rare) ; fém. *out dra*, pl. *ist dra*.

draoui (ar.), pl. *draoua ;* fém. *draouiya*, pl. *draouiyate*.

Sens étendu. *aït dra* désigne tous les habitants du Dra, noirs ou négroïdes, riches ou pauvres. Il ne comprend pas les protecteurs, Arabes

(1) Vers le XVe siècle, le chef de la famille des Perez, Juifs venus d'Espagne, avait acheté aux Mérinides une grande partie de la vallée du Dadès, notamment El-Qelaâ [des Mgouna] et Tiilite ; ses descendants se consacrèrent au jardinage, au commerce et à l'étude de la loi. Ils se multiplièrent, acquirent la place de Tult [Tloult dans le Todrha ?] et furent les maîtres autonomes de ces contrées jusqu'à l'avènement de Moulay Ismaïl (1672), puis ils se dispersèrent et subirent l'influence du milieu berbère. A El-Qelaâ [des Mgouna] un cimetière juif du XVIIe siècle a conservé des inscriptions relatives à ce clan juif influent des Perez, venu d'Espagne. Les indications concernant cette famille proviennent de sources rabbiniques publiées en Italie au XVIIe siècle (N. SLOUSCH, *Les Juifs de Debdou*, Revue du Monde musulman 1913, p. 36, note 2. — ID., *Mission dans l'Atlas marocain*, 1914, p. 141).

ou Berbères blancs installés récemment dans le pays, non plus que les esclaves qui forment une société à part. Donc sens géographique et ethnique s'appliquant au fonds ancien de la population, préexistant à la protection des nomades.

Sens restreint. Noirs libres travailleurs, jardiniers de palmeraie. Ce sens tend à prévaloir, surtout pour la forme arabe *draoui*, pl. *draoua*, qui semble même être passée en berbère. Elle équivaut alors à *akhommass* (berb.)/ *khommass* (ar.) dont le sens est mieux défini. Ces derniers vocables, employés pour désigner les travailleurs noirs libres, peuvent en certains cas s'appliquer aux esclaves. Si la forme arabe *draoua* est plus connue que la forme berbère *aït dra*, c'est, semble-t-il, qu'elle a été consacrée par l'Administration.

Aire d'usage d'*aït dra:* Lektaoua (Aït Dra et Aït Aâtta), Moyen Dra (Aït Seddrate du Dra).

Aire d'usage de *draoua:* Mehamid (Draoua), Lektaoua (Draoua, Merabtine, Aït Aâtta), Fezouata (Draoua, Aït Aâtta, Chorfa), Ternata et Tinezouline (Draoua, Merabtine, Roha, Oulad Yahya).

ou temourte (berb.), pl. *aït temourte ;* fém. *out temourte*, plur. *ist temourte.*

Dans le Dra (Lektaoua, Fezouata), les protecteurs Aït Aâtta qualifient les Aït Dra d'*aït temourte*, « ceux de la protection », du nom de la lance qui était remise au protégé par le protecteur. Le sens d'*aït temourte* est peu apprécié des gens du Dra qui n'emploient pas eux-mêmes ce terme. Nous avons aussi noté celui-ci dans le Todrha où il sert aux Aït Aâtta à désigner les gens du Todrha *(aït tedrhoute)*, descendants de l'ancienne population noire sédentaire.

akhommass (berb.), pl. *ikhommassene* et *ikhommassine* (Aït Seddrate du Dra, rare) ; fém. *takhommast*, pl. *tikhommassine.*

khommass (ar.), pl. *khemamess*, *khemamiss* (Roha du Ternata, rare), *khammassa* (Marabouts de Tilmesla dans le Dra, rare).

Sens. Noir jardinier, libre ou esclave, rémunéré en nature sur la récolte selon une proportion variable qui peut être d'un cinquième environ pour

certains produits, *elkhamsa* ou *elkhoms*, d'où le nom de ce travailleur. L'*akhommass* est parfois nourri par le propriétaire.

Ce vocable est surtout employé dans le Dra où les noms impliquant une qualité de couleur (tels *assouqi*, *aḥarṭane*) ne sont pas en faveur parce que la majeure partie de la population est noire ou négroïde et que, hormis les Arabes et les Berbères blancs, les maîtres sont sensiblement de la même couleur noire ou foncée que les travailleurs libres ou esclaves.

Un *akhommass* peut ressortir à divers éléments de population, que ce soit aux *aït dra*, aux *issouqine*, *iqebliyne* ou *isemrhane* (1), mais c'est toujours un Noir. Les gens de race blanche, Arabes et Berbères, disent en effet qu'ils ne peuvent travailler dans ce climat saharien qui n'est pas le leur, et que seuls les Noirs en sont capables, car eux y sont accoutumés. En ce qui a trait à l'*ismerh*, l'esclave, son travail habituel est à la maison et non dans les jardins.

Au contraire, les autres travailleurs noirs ne sont pas gens de maison mais jardinent dans la palmeraie. Ce sont eux, les *ikhommassene*, qui labourent à la houe, plantent les palmiers, sèment l'orge, les fèves et autres graines, arrosent les jardins, fécondent les palmiers au moment de la floraison, aident les protecteurs à surveiller la palmeraie lorsque les dattes arrivent à maturité. C'est un travail d'homme et il n'y a que les plus pauvres d'entre les *ikhommassene* dont les femmes s'emploient aussi dans les jardins.

Ce sont naturellement les familles aisées des *imazirhene/aḥrar* possédant des terres, des palmiers et des jardins qui louent des travailleurs. Tels sont les protecteurs arabes ou berbères, les notables draoua, ainsi que les Chorfa, les Marabouts et les Juifs.

Les *ikhommassene* sont d'assez pauvres gens qui n'ont ni palmiers, ni jardins, ou n'en ont pas assez pour vivre ; certains sont des étrangers venus chercher du travail et gagner leur vie. Le fait qu'ils ne soient pas propriétaires (ou ne possèdent que peu de palmiers) et leur qualité d'étrangers peuvent justifier leur non-existence politique. La condition d'*akhommass* est proche de celle de l'esclave, mais le premier est libre en ce sens qu'il peut changer de maître et que ses enfants ne sont pas comme

(1) Cf. *supra*, *iqebliyne* p. 245 et *infra*, *issouqiyne* p. 251, *isemrhane* p. 253.

ceux de l'esclave la propriété du maître. Toutefois, les esclaves sont mieux considérés que les Noirs travailleurs car, dit-on, ces derniers n'ont pas d'ancêtres.

Aire d'usage d'*akhommass :* Coude du Dra et Moyen Dra (Aït Aâtta, Aït Dra, Aït Seddrate, Imesguitene), Tazarine (Aït Aâtta de Neqob), Dadès (Aït Seddrate de la Plaine), Ferkla (Aït Morrhad).

Aire d'usage de *khommass :* Coude du Dra et Moyen Dra (Draoua, Aârib, Roha, Oulad Yahya, Chorfa).

akhommass, *khommass* sont connus ailleurs que dans les provinces qui nous occupent, notamment au Sahara, avec le sens de jardinier d'oasis recevant un salaire en nature qui est en principe le cinquième de la récolte (1). Ces cultivateurs sont des Noirs là aussi.

Dans le Dra (Tinezouline), un travailleur noir est parfois désigné sous le nom d'*akheddam* (berb.), de *kheddam* (ar.), c'est-à-dire : ouvrier, travailleur. Il accomplit là certains travaux qui n'incombent pas à l'*akhommass*, comme de dégager une touffe de palmier de ses rejets : l'*akhommass*, lui, n'enlève que les palmes sèches d'un palmier en âge de rapporter des fruits. Nous n'avons pas noté ailleurs de distinction entre les travailleurs noirs *akheddam* et *akhommass*, l'usage d'*akheddam* est peu répandu.

assouqi (berb.), pl. *issouqine.* Pas d'homologue arabe.

Sens. Noir travailleur libre. Synonyme (dans des parlers apparentés à la *tachelḥaïte*) de *draoui*, *aqebli*, *akhommass*, *aḥarṭane.*

Aire d'usage : El-Faïja, Bani (Aït Tata), Moyen Dra (Aït Dra, Aït Aâtta),

(1) Les parts de récoltes qui reviennent au travailleur peuvent être les suivantes :

1/5 de toutes les récoltes chez les Aït Aâtta du Dra et les Oulad Yahya de la même région ;

1/6 des dattes et 1/5 des cultures irriguées (céréales, luzerne, henné, légumes) chez les Aït Dra, les Roha et les Chorfa dans le Dra ;

1/6 de toutes les récoltes, avec en plus droit à la nourriture les jours de travail, chez les Marabouts de Tazarine et à Goulmima du Rhéris ;

1/7 des dattes et 1/5 des cultures irriguées (céréales, luzerne, henné, légumes) dans les oasis du Bani, chez les Aït Seddrate du Dra, et à Aït Yahya ou Athmane du Rhéris. (Cf. J. Mathieu, *Étude des conditions de vie dans une palmeraie du moyen Rhéris*, 1939, p. 14. - - R. Capot-Rey, *Le Sahara français*, l'Afrique blanche française, t. II, 1953, p. 357.

N de Skoura (Imerhrane) N d'El-Qelaâ des Mgouna (Imgounn), Dadès entre El-Qelaâ et Boumalne (Aït Dads, Aït Seddrate de la Plaine).

assouqi ne paraît pas employé à l'Est où domine le parler *tamazirht*, dans le bassin du Ziz et de ses affluents, non plus que dans celui du Guir.

aḥarṭane (berb.), *aḥarḍane;* pl. *iḥarṭanene*, *iḥarṭine*, (Tarhbalt, rare), *iḥaraṭene* (Imerhrane, rare).

ḥarṭani (ar.), pl. *ḥaraṭine*, *ḥaraṭene* (Aït Zerri, rare).

Sens étendu. Noir, substantif ou adjectif.

En berbère, *aḥarḍane*, *aḥarṭane* signifie : noir, nous l'avons entendu et noté maintes fois, en ce sens. La laine noire est dite *taḍoṭe taḥarḍannte.* Pour distinguer l'*aqebli* blanc de l'*aqebli* noir, on appelle ce dernier *aqebli aḥarṭane.* Les *iḥarṭanene* sont toujours des Noirs ou des Négroïdes : *iḥarṭanene iyaḍlane* (*ḍlou* = être noir) et aussi : *aḥarṭane abekhkhouch* (= noir) (1). En arabe, *ḥarṭani* est employé aussi adjectivement avec le sens de : noir. Ainsi pour préciser que les gens d'un village sont noirs, on dit d'eux qu'ils sont *ḥarṭaniyine.* Toutefois, nous avons plus souvent entendu employer *ḥarṭani* au sens restreint suivant.

Sens restreint. Noir travailleur libre. Synonyme d'*assouqi*, *draoui*, *akhommass*, *aqebli.*

ḥarṭani pourrait avoir le sens d'esclave affranchi, nous ne l'avons pas entendu employer en ce sens, hormis dans le Coude du Dra (Mehamid) où les habitants précisent qu'il n'y en a pas dans la contrée. En Mauritanie au contraire, le mot *ḥaraṭine* est d'un usage général pour désigner les gens de la caste dite des affranchis ou tributaires noirs (2).

aḥarṭane et *ḥarṭani* sont peu usités dans l'ensemble des régions que nous avons étudiées (si ce n'est par l'Administration) et moins qu'ailleurs dans les districts où maîtres, travailleurs et esclaves sont noirs ou négroïdes.

(1) Cf. Philippe Marcais, *Note sur le mot hartani*, Bulletin de Liaison Saharienne, nº 4, avril 1951, p. 13 : Dans le Tafilalet, les *haratin* sont « des gens de race noire ou métisse qui ne font partie ni d'une tribu berbère, ni d'une souche maraboutique ou chérifienne.

(2) Les Zenaga berbérophones de la Mauritanie emploient, dans le même sens, le même mot sous forme berbère : *ḥarḍanene*, *iḥarraṭine.* Ce mot ne paraît pas employé là pour désigner la couleur noire, non plus qu'une autre couleur. (Francis Nicolas, *La langue berbère de Mauritanie*, Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, Dakar, 1953, pp. 101 et 107.

Ce terme n'y est pas estimé en raison de la qualité de couleur qu'il implique. Le fait se remarque notamment dans le Dra, le Ferkla, le Rhéris et le Ziz où d'autres termes sont employés : *ou dra/draoui*, *akhommass/khommass* dans le Dra, *akhommass* et *aqebli* dans le Ferkla, *aqebli* dans le Rhéris et le Ziz. Par contre, là où la majeure partie des *imazirhene*, des hommes libres, sont blancs le mot *aḥarṭane* s'emploie couramment (Tazarine, Ziz, Guir).

Le mot arabe *ḥarṭani* paraît moins usité que le mot berbère *aḥarṭane*, il est employé surtout par les Chorfa dans les zaouïas desquels travaillent les *ḥaraṭine*, il a là un sens très proche de celui de *âabd* (esclave). Peut-être l'usage de *ḥarṭani* a-t-il partiellement supplanté celui de *âabd* depuis l'abolition récente de l'esclavage.

Aire d'usage d'*aḥarṭane :* Tazarine (Aït Aâtta, Ihartane), N de Skoura (Imerhrane), Dadès entre El-Qelaâ des Mgouna et Boumalne (Aït Seddrate de la Plaine, Aït Dads), Todrha (Aït Aâtta, Aït Tedrhoute), Ferkla (Aït Morrhad, Aït Ouferkla), Ziz (Aït Izdeg, rare).

Aire d'usage de *ḥarṭani :* Bani (Aït Tata), Coude du Dra et Moyen Dra (Chorfa, rare), Ziz (Chorfa et Harar du Medarhra et du Tafilalt, Aït Aâtta du Reteb), Guir (Chorfa).

ismerh (berb.), pl. *isemrhane*.
âabd (ar.), pl. *âabid*.

Ces vocables sont connus et usités dans toutes les provinces sur lesquelles ont porté nos observations, le sens n'en est pas équivoque, c'est celui de Nègre esclave. Seules en possèdent les maisons des Chorfa, des Marabouts ou des chefs. Ces Noirs ont été amenés du Soudan jusqu'à une époque récente (dernier grand marché d'esclaves à Mrhéimima en 1929, près d'Agadir Tissinnt), leur type est particulier, ils sont souvent de couleur plus foncée que les autres populations noires parmi lesquelles ils se trouvent.

Les esclaves sont les gens de service d'une maison, d'une famille, gens de confiance qui font partie de la maison et de ses biens. Ils forment une sorte de communauté qui a ses responsables ou *moqaddemine*, ses saints, ses fêtes et ses danses (¹).

(1) Cf. Dj. Jacques-Meunié, *Les oasis des Lektaoua et des Mehamid*, Hespéris, 1947, 3e-4e trim., pp. 410-412.

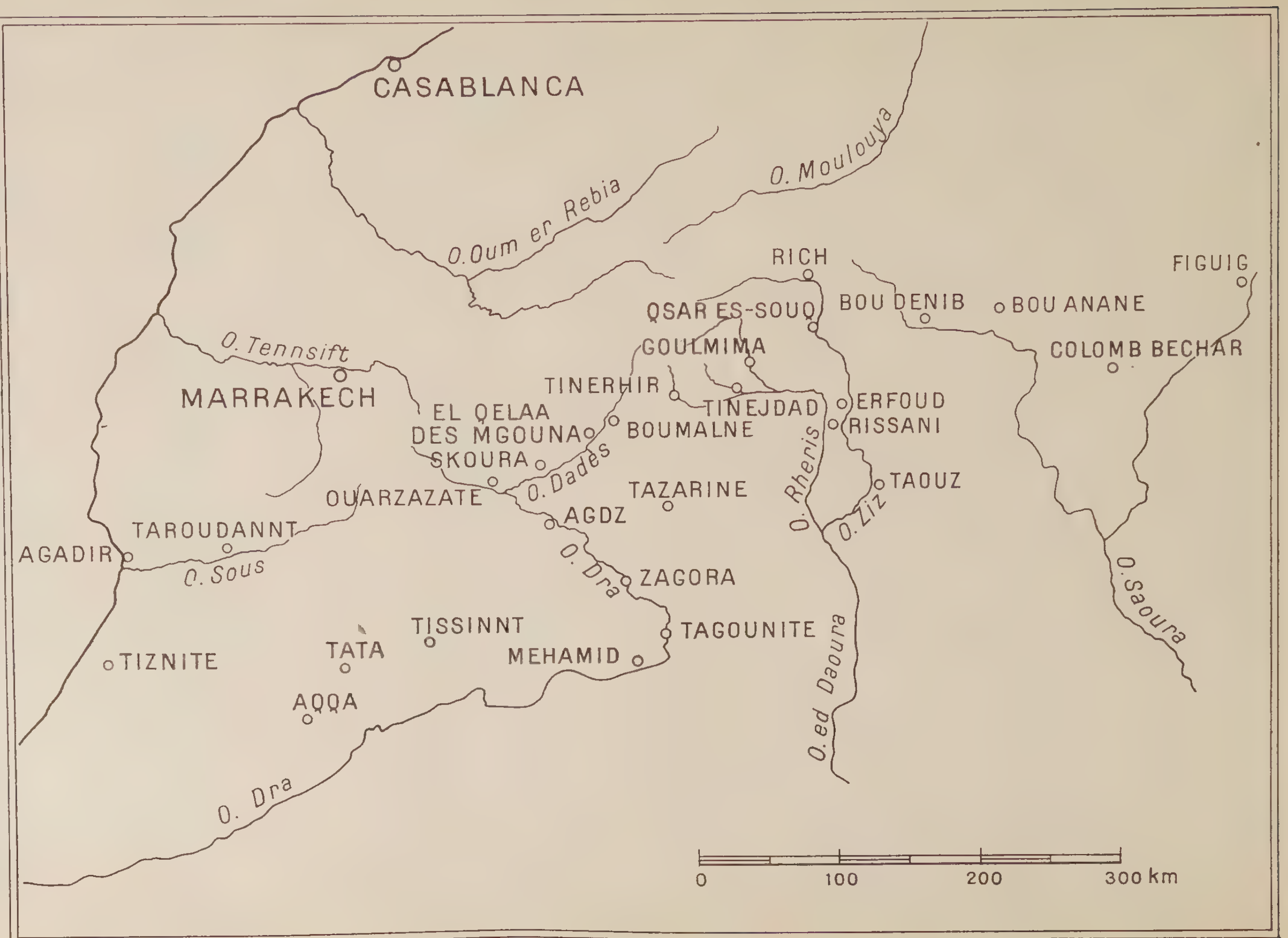
CROQUIS DE SITUATION

Légende du croquis

La concordance des contrées sur lesquelles a porté l'étude avec les centres figurant sur le croquis est sensiblement la suivante :

Aït Seddrate (Moyen Dra) : en aval d'Agdz.
Aït Zerri (Moyen Dra) : entre Agdz et Zagora.
Amarha : en aval de Tinejdad et de Goulmima.
Bani : Aqqa, Tata, Tissinnt.
Dadès : El-Qelaâ des Mgouna, Boumalne.
El-Faïja : entre Tata et Tissinnt.
Ferkla : Tinejdad.
Fezouata (Moyen Dra) : en aval de Zagora.
Guir : Bou Denib, Bou Anane (1).
Imerhrane : N. de Skoura.
Imesguitene (Moyen Dra) : Agdz.
Lektaoua (Coude du Dra) : Tagounite.
Mehamid (Coude du Dra) : Mehamid.
Oulad Yahya (Moyen Dra) : entre Agdz et Zagora.
Rhéris : Goulmima.
Tazarine (S. du Jbel Sarhro) : Tazarine.
Ternata (Moyen Dra) : en amont de Zagora.
Tinezouline (Moyen Dra) : entre Agdz et Zagora, en amont du Ternata.
Todrha : Tinerhir.
Ziz : Rich, Qsar es-Souq, Erfoud, Rissani.

(1) Le nom de l'Oued Guir ne figure pas sur le croquis. C'est l'oued qui passe à Bou Denib, se joint à l'Oued Zousfana venu de Figuig et forme avec lui l'Oued Saoura.



Croquis de situation.

ORDRE ETHNIQUE ET SOCIAL

La confrontation des notes recueillies sur une aire géographique s'étendant des oasis du Bani à l'W-S-W, jusqu'au Guir et à la frontière algérienne à l'E-N-E, permet de déterminer schématiquement deux grandes zones usant à la fois de certains termes communs aux deux zones et de vocables particuliers, soit : une zone occidentale et une zone orientale.

La zone occidentale comprend : le Coude du Dra (Mehamid, Lektaoua), Le Moyen Dra (jusqu'à Agdz vers l'amont), les Imerhrane (région de Skoura) et la vallée du Dadès (Boumalne, El-Qelaâ des Mgouna). Elle est orientée politiquement, économiquement et linguistiquement vers l'Atlantique, Marrakech et la région du Sous. Les parlers y sont apparentés à la *tachelḥaïte*.

La zone orientale englobe : le Ferkla (Tinejdad), le Rhéris (Goulmima), la vallée du Ziz (Qsar es-Souq) et la vallée du Guir (Bou Denib et Bou Anane). Elle est en liaison avec Fès au N d'une part, avec l'Algérie à l'E d'autre part. Les dialectes se rattachent à la *tamazirht* du groupe saharien, ceux du moins des Berbères protecteurs.

Entre ces deux zones, les régions de Tazarine et du Todrha participent de l'une et de l'autre ; elles sont influencées à la fois, au S-W par le bassin du Dra (appelé Dadès en son cours supérieur) et, à l'E, par le bassin du Ziz et celui du Guir.

LA HIÉRARCHIE DES CASTES

En cette contrée présaharienne du Maroc, l'étude de la société et des noms employés pour désigner les divers éléments fait apparaître une hiérarchie des castes se résumant de la façon suivante (1).

(1) Au cours de la présente étude, nous employons habituellement le présent afin de simplifier l'exposé des faits, bien que l'observation de certains d'entre eux puissent remonter à plusieurs années.

Arabes et Berbères

Les Arabes et les Berbères, blancs, transhumants ou nomades, protecteurs des sédentaires, sont les hommes libres par excellence : les *aḥrar*, les *imazirhene*.

La valeur d'un homme des *aḥrar*, comparée à celle d'un *qebli* (méridional) ou d'un *ḥarṭani* (noir), est attestée par l'importance relative du « prix du sang » de chacun d'eux en cas de meurtre, tel qu'il était défini dans la coutume des Aït Izdeg (1) : cinquante *mitqal* si la victime était un *ḥarṭani*, cent *mitqal* pour le meurtre d'un *qebli*. Quant au meurtre d'un homme des Aït Izdeg *(aḥrar)*, il entrainait de plus graves conséquences : le meurtrier devait fuir de la tribu avec cinq de ses frères (parents proches) et, au cas où les parents de la victime auraient demandé le paiement du prix du sang, celui-ci aurait atteint huit cents *mitqal*.

Les Blancs arabes ou berbères ne se mêlent pas aux Noirs ou aux Négroïdes et contractent mariage au sein même de leurs groupes ; aussi ces derniers conservent-ils leurs types ethniques et la peau claire.

Parmi les tribus de ces *imazirhene* protecteurs, rappelons les noms des principales d'entre elles : Aârib et Aït Aâtta dans le Coude du Dra (Mehamid et Lektaoua), Aït Aâtta, Roha, Oulad Yahya et Aït Seddrate dans le Moyen Dra (Fezouata, Ternata, Tinezouline, Aït Zerri), Aït Aâtta dans la montagne du Sarhro, Aït Morrhad dans le Ferkla et le Rhéris, Aït Izdeg dans le Moyen Ziz, Aït Aâtta (Aït Khebbach) et Arabes Sebbah dans la région du Tafilalt, Aït Izdeg et Oulad en-Nasseur dans le Guir. Certaines de ces tribus sont fixées et en voie de sédentarisation, leurs éléments nomades se font de plus en plus rares. Constatons que la plupart de ces tribus sont berbères ou berbérophones, que leurs dialectes sont apparentés à la *tamazirht* (groupe saharien), et qu'elles appartiennent au groupe ethnique des Iznaguene (Zenaga) ou Berabeur.

(1) Capitaine Martel, *Mémoire sur le coutumier des confédérations constituant les tribus contrôlées par le Territoire du Tafilalet*, Centre des Hautes Études d'Administration Musulmane, ms., 1937, p. 13.

Marabouts et chorfa

Les Marabouts et les Chorfa, nombreux dans le Maroc présaharien, ne sont pas comptés au nombre des hommes libres *(imazirhene)*. Ce sont les éléments religieux de la société, respectés par les Arabes et les Berbères qui avaient coutume de prendre pour arbitres de leurs litiges les plus notables parmi eux. Ils étaient sous la protection des nomades comme les sédentaires des oasis mais leur redevance était moindre que celle de ces derniers. Certains d'entre eux possédaient et possèdent encore de vastes domaines qu'ils font cultiver par les Noirs travailleurs. Dans la plupart des régions étudiées, l'installation des Chorfa paraît avoir suivi celle des Aït Aâtta protecteurs et être d'époque assez récente.

Notables sédentaires

Les notables sédentaires sont les descendants de populations anciennes, noires ou blanches, établies depuis des époques variables dans les oasis. Ce sont eux habituellement qui ont appelé les nomades, soit pour régler leurs désaccords, soit pour les protéger contre les exactions d'autres nomades avec lesquels ils n'avaient pu établir de contrat.

La vallée du Dra n'a pas de sédentaires blancs, elle n'a que des Noirs ou des Négroïdes. Ainsi que dans les autres régions du Maroc présaharien, ces Noirs semblent représenter le plus ancien des éléments de population connus. Ce sont eux qui sont désignés par des noms à caractère géographique tels qu'Aït Dra, Aït Tedrhoute, Aït Ouferkla (= Ceux du Dra, Ceux du Todrha, Ceux du Ferkla). En outre, dans le Dra, les protecteurs qualifient ces populations d'*aït temourte :* ceux de la protection, les protégés. Ces Noirs, en grande partie berbérophones, parlent des dialectes apparentés à la *tachelḥaïte* (idiome du Sud-Ouest Marocain) sur toute l'étendue de l'aire étudiée (1).

(1) Cf. Capitaine Martel, *Mémoire sur le coutumier des confédérations constituant les tribus contrôlées par le territoire du Tafilalet*, Centre des Hautes Études d'Administration Musulmane, ms., 1937.

Les sédentaires blancs seraient d'installation plus récente que les Noirs, ils descendraient de Berbères blancs fixés dans les oasis depuis un plus ou moins grand nombre de siècles. La venue et le mode d'installation de ces Berbères pourraient avoir été analogues à ceux des Arabes et des Berbères transhumants ou nomades qui se sont produits à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle, mouvements de populations dont le souvenir et les témoignages n'ont pas encore disparu.

Certains de ces Blancs sédentaires passent, dans le Dadès, le Ferkla et le Rhéris, pour être d'origine juive (1). Dans le Dra, où il n'y a pas de Berbères blancs sédentaires, subsiste une population juive qui serait de très ancienne origine, mais là, elle a conservé ses croyances et ses traditions propres.

Aucuns des sédentaires, noirs ou blancs, ne parlaient jusqu'à maintenant un dialecte apparenté à la *tamazirht* des transhumants de l'Atlas. Ce fait peut être en cours d'évolution par suite de l'installation récente et de la sédentarisation progressive de ces nomades dans les oasis.

Travailleurs noirs

Les travailleurs noirs, jardiniers des palmeraies, travaillent pour tous ceux qui ont des propriétés : Berbères et Arabes, Marabouts et Chorfa, notables noirs ou blancs, pour les Juifs aussi. Souvent étrangers au terroir, venus d'autres palmeraies où ils n'avaient pas trouvé à s'employer, ils n'ont pas d'existence politique. Ils forment une classe sociale mais non un groupe ethnique à part, puisque des Noirs notables ont, semble-t-il, une origine analogue.

Dans la vallée du Dra, ces Noirs travailleurs sont appelés principalement *ikhommassene/khemamess*, parfois *ikheddamene*, parce que ces noms n'impliquent pas d'idée de couleur et distinguent l'état des hommes libres de celui des travailleurs dans une contrée où les uns et les autres sont noirs ou négroïdes. *issouqine* y est moins employé en raison du caractère de couleur qu'il comporte : un *assouqi*, c'est un Nègre. Pour la même raison, *iḥarṭanene*, les Noirs, n'y est guère usité.

(1) Cf. *supra*, pp. 246-248.

A l'E, dans les vallées du Ziz et du Guir, ces Noirs travailleurs sont qualifiés d'*iqebline*, les Méridionaux, par les Berbères transhumants venus de l'Atlas. Les Chorfa arabophones dont les ancêtres ont fondé des zaouïas dans la contrée, notamment les Chorfa du Medarhra dans le Ziz (Qsar es-Souq), ceux du Tafilalt (Erfoud, Rissani) et ceux du Guir (Bou Denib et Bou Anane), emploient pour désigner ces ouvriers agricoles le nom de *ḥaraṭine*, c'est-à-dire les Noirs et par extension les travailleurs noirs, les jardiniers. L'emploi de *ḥaraṭine* n'est pas évité dans les vallées du Ziz et du Guir parce qu'il ne s'y trouve pas de nombreux notables noirs dont la susceptibilité pourrait être offensée par l'emploi de ce terme.

Précisons cependant que *ḥaraṭine* est connu et compris dans toutes les régions que nous avons étudiées, mais il est d'un usage restreint partout où la majorité de la population est noire ou négroïde, où il ne peut donc servir à distinguer un de ses éléments, une de ses catégories sociales.

Esclaves

Les esclaves n'attirent pas ici de réflexions particulières. On sait que l'esclavage n'a plus d'existence juridique au Maroc et que le trafic en a été interdit. Toutefois cette institution n'a pas encore entièrement disparu car elle correspondait à une organisation économique, sociale et politique très ancienne.

Au sein de cette organisation, les esclaves trouvaient eux-mêmes certains avantages, une sécurité dans les périodes de sécheresse et de famine, car ils étaient, bon an, mal an, nourris et vêtus par leurs maîtres, tandis qu'en l'absence de ce système, les pauvres gens se trouvent démunis sans ressources dans les temps difficiles, temps dont le retour peut être fréquent et la durée prolongée dans la zone présaharienne du Maroc où les pluies et l'irrigation sont incertaines [1].

Juifs

Les Juifs sont hors caste. Certains paraissent installés depuis un temps immémorial, tels ceux qui possèdent d'anciennes cités dans le Coude du Dra (Lektaoua). D'autres auraient été islamisés dans le Dadès, le Ferkla et le

(1) Cf. R. Capot-Rey, *Le Sahara français*, L'Afrique blanche française, t. II, 1953, p. 364.

Rhéris [1]. Des colonies juives moins importantes et plus récentes se sont formées ailleurs pour répondre aux exigences du commerce local, commerce européen notamment, qui les a attirées vers de nouveaux lieux.

COMMENTAIRES

L'intérêt des noms que nous venons d'étudier est dû à leur localisation géographique dans la zone présaharienne du Maroc, limitée au N. par les montagnes de l'Anti Atlas et par celles du Haut Atlas Oriental, au S. par le désert. Zone bordière du désert, dont le peuplement varié n'a cessé de se transformer par les déplacements de populations dus à la sécheresse, la famine, les épidémies, les guerres. Là, les différents éléments de population sont organisés en castes où les éléments noirs ou négroïdes sont nombreux, souvent prépondérants, tant dans les oasis les plus proches du désert que dans celles du piémont de l'Atlas. Au N. de la montagne le protectorat des nomades sur les sédentaires n'existe pas, il n'y a pas de populations de couleur, pas de problème racial non plus, donc pas de hiérarchie de castes comparable ni de termes variés pour les définir.

Rappelons que les sociétés à hiérarchie de castes existent dans tout le Sahara, notamment chez les Maures dans le Sahara Occidental [2] et chez les Touaregs du Sahara Central [3]. Elles ont entre elles beaucoup d'analogies, présentant toutefois quelques variations dans le nombre ou la qualité des classes [4]. Une telle structure sociale résulte d'un ensemble de facteurs similaires d'une région à l'autre ; les principaux sont, d'une part, les conditions climatiques déterminant la nature de la culture ou de l'élevage, d'autre part, la variété des éléments de population, enfin la conver-

(1) Cf. *supra*, pp. 246-248 et 259. (Juifs islamisés du Dadès, Ferkla, Rhéris).

(2) Ismaël Hamet, *Chroniques de la Mauritanie sénégalaise*, 1911, p. 60. — F. de la Chapelle, Encyclopédie de l'Islam, t. III, 1936, p. 474, Vo *Mauritanie*. — Dj. Jacques-Meunié, *Cités caravanières de Mauritanie, Tichite et Oualata*, Journal de la Société des Africanistes, t. XXVII, 1957, facicule 1, pp. 24 et 25.

(3) Henri Lhote, *Les Touaregs du Hoggar*, 1944, pp. 149-179. — André Basset, *Les Touaregs*, in *Questions sahariennes*, Notice du Centre des Hautes Études d'Administration Musulmane, 1946, pp. 96-97. — Commandant Chapelle, *Les Touaregs*, Notice du Centre des Hautes Études d'Administration Musulmane, 1947, pp. 8-9.

(4) La caste des griots, qui est en Mauritanie celle des poètes, musiciens et danseurs, n'a pas sa réplique dans le Maroc présaharien non plus que chez les Touaregs.

gence des uns et des autres sur la vaste zone de rencontre entre Blancs et Noirs qu'est le Sahara.

Certains des noms que nous avons étudiés au Maroc présaharien sont usités dans ses diverses provinces, tels *amazirh/ḥorr* et *ismerh/âabd*, c'est-à-dire d'une part les hommes libres blancs et les hommes libres noirs de condition notable, d'autre part les esclaves qui eux sont noirs, qui sont même des Nègres proprement dits (1). Ce sont les premiers et les derniers de l'échelle sociale dont les noms ne varient pas sur toute l'aire étudiée. Ainsi que nous l'avons vu, les noms des autres éléments se modifient selon les diverses régions.

Parmi les populations que nous venons d'examiner, les Noirs sédentaires et les Juifs pourraient être les représentants des plus anciennes d'entre elles.

Les Noirs forment aujourd'hui des groupes ethniques de terroirs, issus semble-t-il d'une population noire archaïque, peut-être d'anciens habitants qui, dans l'Antiquité, auraient pu être désignés sous le nom d'Ethiopiens (2). A ce fond imprécis s'adjoignent des éléments divers ; au cours des siècles surgissent sans cesse de nouveaux venus : conquérants ou esclaves dont les caractères se résolvent avec le temps au sein de la masse locale ou dont les groupes s'éteignent par l'usure des guerres, épidémies et famines, à moins qu'un exode ne leur fasse quitter les lieux. Phénomènes sans doute universels mais plus apparents en ce pays où ils sont davantage rassemblés dans le temps et dans l'espace, en un des points de la région qui dut être naguère zone de rencontre entre le monde blanc et le monde noir, limite instable qui s'est déplacée vers le S. du Sahara, située à l'heure actuelle dans le Sahel, à la lisière de la Mauritanie, aux confins du Sénégal et du Soudan. Là, les Maures nomades, mélange de Berbères et d'Arabes mâaqil, Blancs d'origine, sont au contact des Noirs sénégalais et soudanais.

En ce qui a trait aux Juifs, ils passent pour avoir commencé très

(1) Cf. R. Capot-Rey, *Le Sahara français*, L'Afrique blanche française, t. II, 1953, p. 167, note 1. L'auteur réunit sous le nom de Noirs l'ensemble des populations de couleur du Sahara, même quand la peau est plutôt brune ou bronzée, en réservant le nom de Nègres aux Noirs originaires du Soudan ou descendants de Soudanais.

(2) P. Azam, *Les cités rurales du Ktaoua*, Centre des Hautes Études d'Administration Musulmane, ms., 1946, pp. 13-14. — Dj. Jacques-Meunié, *Les oasis des Lektaoua et des Mehamid*, Hespéris, 1947, pp. 402-404. — H. Terrasse, *Histoire du Maroc*, t. I, 1949, pp. 19-20. — R. Capot-Rey, *Le Sahara français*, L'Afrique blanche française, t. II, 1953, pp. 168-170.

anciennement à immigrer au Maroc et à s'établir dans la vallée du Dra, peut-être dès le VIe siècle avant J.-C., puis aussi au cours des siècles de notre ère. La tradition dit que les Juifs ont formé dans le Dra un royaume tout-puissant qui fut ébranlé par ses luttes contre les Chrétiens et succomba ensuite aux assauts des Almoravides (XIIe siècle) (1). Les Berbères sanhaja et zénètes passant pour avoir eux aussi fréquenté ou dominé les oasis marocaines, le légendaire et tout-puissant royaume juif du Dra a-t-il pu être celui de Berbères judaïsés ? Les Juifs se seraient aussi installés dans la vallée du Dadès, du moins à une époque relativement récente lorsque les Juifs d'Espagne vinrent s'y fixer (XVe siècle) (2). Parmi les anciennes colonies juives du Maroc, certaines pourraient avoir eu quelque rapport avec celles du Touat et du Gourara où les Juifs auraient aussi possédé autrefois un immense royaume. Affaiblie par une grande peste, cette communauté dut se placer au XIIe siècle sous la protection des Musulmans et fut plus tard, à la fin du XIVe siècle, anéantie par les massacres d'El-Merhili (3).

En vain l'archéologue recherche-t-il quelque témoignage explicite du passé. Dans le Dra, peut-être l'immense nécropole de Foum le-Rjam, située au coude du fleuve, serait-elle aujourd'hui le plus ancien vestige des populations disparues : A la lisière du désert, des tumuli innombrables se pressent à une brèche de la montagne dans un site austère que toute vie a déserté. Les tombes s'étendent aussi le long de cette montagne basse et rocheuse située comme un rempart entre le monde sédentaire des palmeraies et le monde nomade des pasteurs, tandis que sur les pitons voisins se dressent les ruines imprécises de châteaux ou de refuges, sentinelles oubliées qui ne veillent plus que sur le silence des sépultures. Nul signe

(1) *Manuscrit de Tiliit*, cité par J. Gattefossé, *Juifs et Chrétiens du Draa avant l'Islam*, Bulletin de la Société de Préhistoire du Maroc, 1935, 3e-4e trimestre. — Pierre Azam, *Les cités rurales du Ktaoua*, Mémoire dactylographié, Centre des Hautes Études d'Administration Musulmane, février 1946, pp. 4-5 et 51-54. — Dj. Jacques-Meunié, *Les oasis des Lektaoua et des Mehamid*, Hespéris, 1947, 3e-4e trim., pp. 413-414.

(2) Cf. *supra*, p. 248, note 1. — N. Slousch, *Histoire des Juifs du Maroc*, Archives Marocaines, vol. VI, 1905, pp. 162-163. — Id., *Mission dans l'Atlas marocain*, 1914, p. 139. — Id., *Les Juifs de Debdou*, Revue du Monde musulman, XXXX 1913, p. 37. — Louis Massignon, *Le Maroc dans les premières années du XVIe siècle*, 1906, p. 157. — J. Béraud-Villars, *L'Empire de Gao*, 1942, p. XVIII. — L. Voinot, *Pélerinages judéo-musulmans du Maroc*, Institut des Hautes Études Marocaines, Notes et Documents, IV, 1948, pp. 101 et 116.

(3) El-Merhili, agitateur religieux originaire d'une tribu berbère fixée à l'W de Tlemcen, après avoir triomphé des Juifs du Touat, fut battu par l'Emir des Beni Ouattas et se réfugia au Soudan. (A. G. P. Martin, *Les Oasis sahariennes* (Gourara, Touat, Tidikelt), 1908, pp. 62, 85, 124-130. — Le Père J. Mesnage, *Le Christianisme en Afrique*, 1915, tome II, p. 240).

ne décèle quelles populations ont pu ériger ces monuments ni l'époque à laquelle ils sont apparus et les sépultures que nous avons étudiées ne renfermaient pas d'objet funéraire pouvant servir d'indice. Grâce à la sécheresse, d'assez nombreux squelettes se sont conservés, il s'en trouve habituellement plusieurs par chambre funéraire, de deux à six, dont la position ne semble pas attester de sacrifices humains, mais des ensevelissements successifs. Le tumulus funéraire en pierres, renfermant un caveau, est fréquent dans tout le Sahara mais, bien que des ensembles de tumuli aussi vastes que celui de Foum le-Rjam soient exceptionnels, en l'absence de matériel funéraire et de données apportées par l'examen des squelettes, cette nécropole n'aide guère à connaître les anciennes populations (1).

Quel qu'il fut, serein ou tumultueux, le passé du Maroc présaharien et de ses habitants demeure actuellement presque impénétrable. A peine, au cours des siècles récents, certains textes parlent-ils de cette contrée en de rares mentions ou récits, sommaires ou imprécis du fait de la difficulté que pouvaient rencontrer les voyageurs, géographes ou historiens à atteindre ou à parcourir ce pays. D'autre part, celui-ci n'apparaissait qu'épisodiquement à l'horizon politique des souverains qui exerçaient leur autorité au N. de l'Atlas. En raison de leur silence ou de leurs lacunes, les textes connus laissent peu entrevoir l'histoire des oasis marocaines et de leurs populations. Aussi ne pouvons-nous à l'heure actuelle, faire mieux que de consigner un état de choses dont nous avons été témoin et qui n'est lui-même qu'un moment de l'histoire.

Paris, janvier 1958.

D. Jacques-Meunié.

(1) Au mois de janvier 1946, nous avons pu étudier plusieurs tumuli de Foum le-Rjam ; les squelettes dégagés en bon état ont été confiés à l'Institut de Paléontologie Humaine. — Cf. Djinn Jacques-Meunié, *Les oasis des Lektaoua et des Mehamid*, Hespéris, 1947, 3e-4e trim., pp. 425-429. — Id., *La nécropole de Foum le-Rjam (tumuli du Maroc présaharien)* Hespéris, 1958, 1er-2e trim., pp. 95-142.

TABLEAU DE LA HIÉRARCHIE SOCIALE AU MAROC PRÉSAHARIEN

Les noms de chaque catégorie sociale sont suivis des noms berbères et arabes qui s'y rapportent. Ces noms sont donnés sous leur forme plurielle la plus usuelle. Leur singulier et éventuellement leur féminin ou leurs autres pluriels se trouvent dans le texte qui précède, en tête de chaque mot étudié (1). Les noms berbères et arabes sont suivis, ci-dessous, de leurs principales aires d'emploi.

Nomades protecteurs

Berbères	*imazirhene* (berb.). Toute l'aire étudiée.
	iznaguene (berb.). Toute l'aire étudiée (2).
	zenaga (ar.). Toute l'aire étudiée (2).
	berabeur (ar.). Toute l'aire étudiée (3).
	ichelḥaïne (berb.). Moyen Dra (4).
Arabes	*aḥrar* (ar.). Toute l'aire étudiée.
	iâarabene (berb.). Toute l'aire étudiée.
	âarab (ar.). Toute l'aire étudiée.

Éléments religieux

Marabouts	*mrabṭine* (ar.). Toute l'aire étudiée.
	igourramene (berb.). Toute l'aire étudiée.
Chorfa	*chorfa* (ar.). Toute l'aire étudiée.
	echchorfa (berb). Toute l'aire étudiée.

(1) Cf. *infra* transcription phonétique, p. 267.
(2) *iznaguene* et *zenaga* désignent les Aït Aâtta.
(3) *berabeur* s'applique aux tribus du Haut Atlas Oriental et du Moyen Atlas qui avaient formé la confédération des Aït Yafelmane. Il englobe les Aït Aâtta.
(4) *ichelhaïne* qualifie ici les Aït Aâtta bien que ceux-ci ne soient pas des Chleuhs.

Sédentaires notables

Blancs	*imazirhene* (berb.). Bani, Imerhrane, Dadès.
	aḥrar (ar.). Bassin du Ziz.
	iqebline imellalene (berb.), Ferkla.
	qebala (ar.) blancs. Bassin du Guir.
	iâammine (berb.). Dadès, Mgoun.
Noirs	*imazirhene* (berb.). Toute l'aire étudiée.
	aḥrar (ar.), Toute l'aire étudiée.
	iqebline iḥarṭanene (berb.). Ferkla, Rhéris.
	qebala (ar.). Bassin du Guir.
	aït temourte (berb.). Dra.

Travailleurs noirs

ikhommassene (berb.). Coude du Dra, Moyen Dra, Ferkla.
khemamess (ar.). Coude du Dra, Moyen Dra.
draoua (ar.). Vallée du Dra.
iqebline (berb.). Tazarine, Todrha, Rhéris, Moyen Ziz.
iḥarṭanene (berb.). Tazarine, Bas Dadès, Moyen Ziz.
ḥaraṭine (ar.). Bani, Coude du Dra (rare), Moyen Dra (rare), Vallée du Ziz, Vallée du Guir.
issouqine (berb.). Bani, Moyen Dra, Imerhrane, Bas Dadès, Mgoun.
ikheddamene (berb.). Moyen Dra (rare).
kheddama (ar.). Moyen Dra (rare).

Esclaves

isemrhane (berb.). Toute l'aire étudiée.
âabid (ar.). Toute l'aire étudiée.

Juifs

oudaïn (berb.). Toutes régions.
ihoud (ar.). Toutes régions.

NOMS ARABES ET BERBÈRES DE LA HIÉRARCHIE SOCIALE AU MAROC PRÉSAHARIEN

Transcription phonétique

Parlers berbères	Parlers arabes
amāziġ, pl. *imaziġen*	*ḥorr*, pl. *aḥrār*.
aqĕbli, pl. *iqĕblīn;* fém. *taqĕblit*, pl. *tiqĕblīn*.	*qĕbli*, pl. *qĕbāla*
εāmi, *εāmmi*, pl. *iεāmīn*, *iεāmmīn*.	
u drā, pl. *ayt drā*, *idrawīten;* fém. *ut drā*, pl. *ist drā*.	*drāwi*, pl. *drāwa;* fém. *drawīya*, pl. *drawīyāt*.
u tĕmurt, pl. *ayt tĕmurt;* fém. *ut tĕmurt*, pl. *ist tĕmurt*.	
aḫŏmmās, pl. *iḫŏmmāsen*, *iḫŏmmāsīn;* fém. *taḫŏmmast*, pl. *tiḫŏmmāsīn*.	*ḫommās*, pl. *ḫĕmāmĕs*, *ḫĕmāmīs*, *ḫammāsa*.
asọ̄qẹ̄, *assọ̄qẹ̄*, pl. *isọ̄qẹ̄n*, *issọ̄qẹ̄n*.	
aḥăṛṭān, *aḥăṛḍān*, pl. *iḥăṛṭānen*, *iḥăṛṭen*, *iḥăṛāṭĕn* (rare).	*ḥăṛṭāni*, pl. *ḥăṛāṭẹn*, *ḥăṛāṭĕn* (rare).
isĕmeġ, pl. *isĕmġān*, *isĕmḫan* et *iseġman* (rare).	*εabd*, pl. *εabīd*.

INDEX DES NOMS DE POPULATIONS ET DES ÉLÉMENTS ETHNIQUES OU SOCIAUX

DES MUDEJARS AUX MORISQUES : DEUX ARTICLES, DEUX MÉTHODES

L'Espagne, du Moyen Age au début du XVIIe s., a affronté les problèmes que pose la coexistence de deux sociétés, de civilisation différente, l'une dominante et l'autre dominée.

Il ne serait pas nécessaire de rappeler le caractère toujours actuel de ces problèmes, si ces « reliques » d'Islam que furent les minorités musulmanes demeurées sur le sol ibérique après la Reconquête n'avaient trop souvent servi de prétexte pour justifier des partis pris politiques ou religieux.

C'est au XIXe s. que l'on a commencé de s'intéresser aux Musulmans d'Espagne. Mais les travaux qui leur ont été alors consacrés portent presque toujours la marque des passions et des débats de l'époque.

Depuis quelques années, on a repris l'étude des *Mudéjars* et des *Morisques*. Des livres, des articles, en assez grand nombre (1), manifestent que l'intérêt qu'ils suscitent demeure très vif. Un louable effort a été fait pour les montrer tels qu'ils furent et pour expliquer, en se référant aux données de l'époque où elles intervinrent, les mesures dont ils furent les victimes.

Cet état d'esprit, opposé à la tradition historiographique du siècle passé, apparaît notamment dans le remarquable article de M. Fernand Braudel : « *Conflits et refus de civilisation : Espagnols et Morisques au XVIe s.* » (2) où les mesures d'expulsion de 1609-11 sont non pas justifiées ou condamnées, mais replacées dans le contexte de l'époque.

(1) Nous citerons parmi les plus récents :

Gonzalez Palencia, Moros y Cristianos en la España medieval, Madrid, 1945. — De las Cagigas (Ignacio), Los Mudéjares, Madrid, 1948. — Piles Ros (Léopoldo), La situación social de los Moros de realengo en la Valencia del siglo XV, Madrid, 1949. — Regla Campistrol (Juan), La cuestión morisca y la coyuntura internacional en tiempos de Felipe II, in Estudios de Historia Moderna, III (1953), p. 217-34. — Règla Campistrol (Juan), La expulsión de los Moriscos y sus consecuencias, Contribución à su estudio, Madrid, 1953.

(2) In « Annales-Economies, Sociétés, Civilisation », oct.-déc. 1947, n° 4, p. 397-410.

On se condamne à ne rien comprendre à ces « conflits » de civilisation, si l'on se refuse à prendre conscience du fait que, pour la société chrétienne de la Péninsule ibérique, au Moyen Age comme au XVIIe s., l'existence de minorités musulmanes qui se refusaient à l'assimilation, était un scandale. Pour échapper à une telle situation il n'existait en toute logique que trois solutions : l'extermination, la conversion, l'expulsion. Toutes ont été tentées.

L'expulsion, en soi, n'a donc rien qui puisse étonner. La question qui se pose est de savoir pour quoi elle a tant tardé. En effet, entre les éléments divers que les hasards de l'histoire avaient réunis sur le sol de l'Espagne, un équilibre précaire, sans cesse remis en question, s'est établi, grâce à quoi les solutions extrêmes ont été longtemps ajournées. Saisir les raisons, le jeu et les lois de cet équilibre, c'est du même coup expliquer la longue survie de l'Islam espagnol. La tâche n'est pas facile. L'histoire seule est impuissante à rendre compte de tous les faits. Elle doit faire appel à la géographie et à la sociologie.

Des difficultés d'une telle entreprise témoignent les deux articles dont nous rendons compte ici. Ils sont, à plusieurs égards, exemplaires. D'abord parce que, sous des noms différents, ils nous présentent le même peuple — les musulmans de la région de Valence — pris à deux moments de son histoire : dans le siècle qui suit la conquête chrétienne (1) et à la veille de l'expulsion (2). Entre temps a eu lieu la conversion en masse qui a fait des *Mudéjars* des *Morisques*. Ensuite parce que leurs auteurs, tentant tous deux de faire revivre l'histoire singulière de ce peuple, ont inégalement réussi dans leur entreprise. Ce qui incite à réfléchir sur les méthodes qu'ils ont employées.

* * *

M. Roca Traver et M. Halpérin-Donghi ont, chacun à sa manière, réagi contre la tendance des historiens du XIXe s. à transposer dans le passé des querelles et des attitudes politiques ou religieuses propres à leur temps. Ils ont abouti à des résultats bien différents. M. R. T. a pris le

(1) Roca Traver (Francisco A.). Un siglo de vida mudejar en la Valencia medieval (1228-1338). In « Estudios de Edad Media de la Corona de Aragon, vol. V, Saragosse, 1952, p. 115-208.

(2) Halperin-Donghi (Tulio), Les Morisques du royaume de Valence. Recouvrement de civilisations : in « Annales, Économies, Sociétés, civilisations », 1956, nº 2, p. 154-182.

contre-pied des écrivains libéraux du XIXe s. de sorte que son article se présente, avant tout, comme une réfutation. Il a donc fait, dans une assez large mesure, sans peut-être s'en rendre compte, et avec un légitime souci de redresser certaines erreurs d'interprétation, œuvre de polémiste plutôt que d'historien. Les documents, pour lui, sont des arguments qu'il assène, comme autant d'armes, sur l'ennemi, en l'espèce Circourt (1). Du moment que les Mudéjars n'étaient pas soumis à l'oppression qui était, selon cet auteur, leur lot, ils ont connu un sort parfaitement heureux et ont joui de la plus grande liberté, entourés de la considération (2) générale. Que devient l'histoire dans cette affaire, on peut se le demander. M. R. T. a fait une plaidoirie, qui vaut ce que valent les plaidoiries. Quand on s'engage dans cette voie, les arguments appellent les arguments contraires. La partie adverse trouverait, n'en doutons pas, dans les textes mêmes utilisés, des arguments tout aussi valables, apparemment. Mais le prévenu est un peu oublié, en tout cas défiguré. Et c'est lui qui intéresse l'historien attentif à tout ce qui lui permet de retrouver ses traits véritables.

C'est à lui aussi que s'est attaché M. Halpérin Donghi qui a délibérément laissé de côté toutes les vieilles querelles. En quelques mots, il a exprimé et fait ressentir à son lecteur une sympathie profonde pour le « *destin humblement tragique de cette relique d'Islam dans le monde chrétien* » que furent les Morisques, pour « ... *cet islam usé, incohérent, défait...* » qui « ...*est encore une partie solidaire du monde musulman* ». Cette sympathie (3) lui a permis de ressusciter le drame vécu par les Morisques. Mais elle n'exclut pas, chez lui, une vision nette des conditions historiques. L'histoire n'est pas un tribunal. Il ne s'agit pas de savoir qui avait, dans l'absolu, raison, des Morisques ou de ceux qui les ont réduits à la conversion, puis à l'exil, mais il nous importe de connaître pourquoi ces mesures ont été prises. Les Morisques ont été des victimes — personne ne le niera — mais pouvaient-ils être autre chose que des victimes ? M. H. D. — et c'est un des mérites de son étude — montre que tel était leur destin. La société où ils vivaient, comme un corps étranger, ne pouvait pas considérer leur

(1) Auteur d'une « Histoire des Mores, Mudéjares et des Morisques ou des arabes d'Espagne sous la domination des Chrétiens ». Paris, 1846.

(2) Le mot de « consideración » revient à plusieurs reprises sous la plume de M. R. T. pour qualifier l'attitude des Chrétiens à l'égard des Mudéjars.

(3) On ne la sent pas chez M. Roca Traver.

existence autrement que comme un défi à tout ce qui constituait ses raisons d'être (1).

Pourtant le destin a longuement hésité avant de les frapper, parce que les choses ne sont jamais simples, parce que la coexistence tisse des liens qui sont momentanément plus forts que les passions religieuses ou politiques. Mais, l'extermination, ou tout au moins, la conversion ou l'expulsion étaient inscrites sur la ligne de vie des Musulmans de Valence — et cela dès le moment où les conquêtes de Jacques I d'Aragon ont fait d'eux des *Mudéjars* soumis à la domination chrétienne.

*
* *

Cependant, c'est une solution entièrement différente qui est adoptée par les vainqueurs. M. R. T. insiste avec juste raison sur le fait que la présence d'une masse très importante de Musulmans sur le territoire conquis, le petit nombre, à l'origine, des Chrétiens installés dans la région valencienne, interdisaient toute mesure brutale. Des motifs impérieux d'ordre économique et militaire commandaient des ménagements.

A quelques exceptions près, les villes musulmanes traitèrent avec Jacques I. Entre l'exode et l'acceptation de conditions qui respectaient les modes de vie, les croyances, et, dans une certaine mesure les biens, la plus grande partie de la population n'hésita pas et demeura sur place. Ce système de *pactes* qui assignaient aux Musulmans une place nettement définie dans la société issue de la conquête n'était pas nouveau. Jamais, sans doute, le problème ne s'était posé avec une telle ampleur, comme le dit M. R. T. Mais ce n'était pas la première fois que des communautés musulmanes passaient sous la domination chrétienne et acceptaient d'y vivre. Dès la prise de Tolède (1085), une situation analogue à celle que Jacque I affrontait s'était présentée, et on avait trouvé, pour y faire face, les méthodes qu'il allait employer. Rien de neuf donc ni d'original — contrairement à ce que semble penser M. R. T. — dans les mesures prises par le souverain. Ou, plus exactement, la nouveauté réside dans l'ampleur avec laquelle elles furent appliquées.

Il n'aurait pas été inutile, pour l'intelligence du fait mudejar, d'en

(1) « Il ne s'agit point de savoir si l'Espagne a bien ou mal fait de se priver de la laborieuse et prolifique population, mais de savoir pourquoi elle l'a fait » Braudel, o. c. p. 408.

exposer les précédents. La *moreria*, l'*aljama* n'ont pas surgi *ex abrupto* du sol valencien. Ce sont sans doute ces précédents qui permettent d'expliquer pourquoi les Musulmans du royaume de Valence sont demeurés en majorité sur place. Ils savaient ce qui les attendaient. La coexistence était chose ancienne en Espagne, et qui scandalisait fort les croisés français de Las Navas de Tolosa.

Quoiqu'il en soit, atténué par une longue habitude de vie côte à côte, le scandale n'en subsistait pas moins — et Jacques I, à la fin de son règne, songera à l'expulsion. Projet sans lendemain, mais qui en dit long sur la nature profonde des rapports entre Chrétiens et Musulmans de la Péninsule.

A partir du moment où la nécessité imposait le rejet de cette solution, la séparation, la ségrégation s'imposaient donc. On ne pouvait laisser les Chrétiens en contact étroit et permanent avec les Mudéjars. Il fallait pouvoir surveiller ceux-ci et éviter à ceux-là tout risque pour leur foi.

* * *

M. R. T. a étudié les formes revêtues par cette ségrégation. Il s'est penché sur ce monde clos, ou que l'on voulait clos, que fut le monde mudéjar. La tentative était intéressante. Mais, du point de vue de l'historien, nous estimons qu'elle a abouti à un échec. Cet échec est celui d'une méthode. S'il fallait la qualifier, nous parlerions volontiers d'une méthode statique.

« *Un siglo de vida mudejar* », or c'est justement la vie, les innombrables liens qu'elle tisse, ses aspects changeants, suivant les lieux et les époques, qui sont absents de ce travail. Où vivaient les Mudejars ? Comment se répartissaient leurs communautés ? Quelle était leur importance numérique ? Quels étaient leurs genres de vie ? Après avoir lu, M. R. T., nous n'en savons rien. Il n'a décrit, avec un plan à l'appui, qu'une seule *moreria* celle de Valence. Mais nous n'apprenons rien de précis : il y avait une mosquée, un fondouk, des bains, un prison, un cimetière. Les rues étaient étroites, les boutiques petites. Cela pourrait s'appliquer à bien des villes. Cette description, par suite de références fréquentes à la Valence d'avant la conquête est, d'ailleurs, souvent difficile à suivre.

Tout au long de ce siècle « *mudéjar* » (1228-1338) qui fut, selon M. R. T. le « grand siècle » mudéjar, les conditions ont changé. Ce qui était vrai au lendemain de la conquête ne l'était plus en 1338. Une évolution s'est produite. La pression chrétienne, par l'afflux de nouveaux-venus, s'est

accrue. Le rôle joué par les Mudéjars dans la vie sociale du royaume valencien, et dans sa vie économique, a certainement diminué. M. R. T., malgré les dates qu'il a fixées à son étude, ne s'est pas préoccupé de cette évolution. Ses Mudéjars sont hors du temps et de l'espace. Et on se demande vraiment à quoi correspond le titre qu'il a adopté et qui évoque, sans conteste, l'idée d'une évolution.

Les communautés mudéjares éparses sur le territoire valencien avaient leur organisation propre. Entre elles et les communautés chrétiennes, aucun lien juridique, sinon celui d'une commune soumission au souverain. M. R. T. a nettement souligné cette autonomie des *morerias.* Il donne de l'organisation de l'*aljama*, une description, fondée sur les chartes de peuplement, qui est certainement exacte et qui constitue la partie la plus solide de son travail. Il note les ressemblances que l'*aljama* présente avec l'*Universitat* chrétienne. Au *cap de jurats* ou au *justicia* correspond l'*alamin;* aux *jurados*, les *adelantados;* aux *consellers*, les *viejos.* Mais il n'a pas recherché les antécédents de cette organisation, il n'a pas essayé de savoir ce qu'elle a pu retenir du passé immédiat, ce qu'elle a emprunté aux Musulmans comme aux Chrétiens.

D'autre part, son analyse demeure strictement formelle. Il a démonté les rouages, mais nous ne voyons pas — ou mal — fonctionner la machine. Qu'il y ait eu de nombreux traits communs entre les diverses *aljamas*, on n'en doutera pas. A bien des égards elles étaient semblables, et il était bon de le dire. Mais il y avait aussi des différences. Ces nuances intéressent l'historien. Ce sont elles qui lui permettent de reconstituer la réalité passée. On ne nous en parle pas.

* * *

Le peuple mudéjar n'était pas un. Il y avait des classes sociales, des citadins et des campagnards, des riches et des pauvres (1). M. R. T. ne l'ignore pas. Mais il aurait fallu nous dire, entre autres, ce que sont devenues, à la suite de la Reconquête, disons les « élites » musulmanes. Sont-elles restées ? Sont-elles parties ? Et dans quelle mesure ?

M. R. T. écrit assez légèrement que le niveau de vie des Mudéjars qui

(1) M. Halpérin Donghi, o. c., relève une nette opposition entre riches et pauvres, à la veille de l'expulsion.

travaillaient les champs était bas, non du fait de la conquête, mais à cause de leur caractère propre, et de leurs coutumes, qui leur imposaient une économie simple, sans grandes nécessités (p. 119). On peut en discuter. De cette économie, il a passé en revue les principaux aspects : activités rurales, artisanales. Peu de choses sur le commerce. Rien sur les conséquences de la Reconquête [1]. Cependant beaucoup de propriétaires musulmans devinrent de simples possesseurs, soumis à de nombreuses charges. M. R. T. signale des propriétaires fonciers musulmans aisés, ayant des esclaves. On aimerait savoir s'ils étaient nombreux et où on les trouvait.

Les artisans, dont nous suivons à travers les pages de M. R. T. les activités diverses eurent-ils à subir — et quand, et dans quelle mesure — la concurrence des Chrétiens ? [2].

L'énorme bouleversement que représenta, au point de vue social et économique, l'abandon d'une grande partie des biens, le resserrement dans des quartiers séparés (ce ne fut pas une règle générale, selon M. R. T., mais il aurait fallu préciser), de superficie réduite, la nécessité de bâtir de nouvelles maisons, de nouveaux édifices publics, M. R. T. n'a pas cherché à en peser les conséquences, ni à l'évoquer.

Une partie de la population mudéjare était constituée par des esclaves. On nous en parle longuement. Mais d'un point de vue strictement juridique.

*
* *

La vie quotidienne, en dépit d'une ségrégation qui n'était pas, et ne pouvait pas être absolue, était génératrice de contacts. Le mudéjar n'était pas enfermé dans la *moreria*. On attendait des pages consacrées par M. T. R. à ces relations de tous les jours entre musulmans et chrétiens, sinon des révélations, du moins un aperçu des rapports complexes qui unissaient les deux communautés. Nous retrouvons seulement des considérations trop générales. Il paraît que les Mudéjars de Valence jouissaient d'une liberté de mouvement inconnue dans les autres États de la Pénin-

(1) Ou plus exactement, deux phrases qui se suivent et se contredisent : « El cambio profundo — aunque momentáneo — que supusó la conquista, seria *pronto* salvado por su facil adaptatión a las circunstancias. Dada su natural inclinación al ahorro... *lentamente* el mudejar rehizó se vida ». (p. 158). Souligné par nous.

(2) A la veille de l'expulsion, M. Halperin-Donghi les montre cantonnés dans la production d'objets de peu de valeur. Phénomène récent ou ancien ?

sule. Ce qui serait à démontrer. Qu'ils participaient activement à la vie sociale, qu'ils étaient des citoyens comme les autres, à quelques restrictions près.

Ces restrictions concernaient essentiellement le domaine religieux. M. R. T. en cite plusieurs exemples. Il estime avec raison que les Mudéjars pouvaient pratiquer librement leur religion malgré l'hostilité ouverte de l'Église. Il y a eu un prosélytisme chrétien, encouragé par l'autorité royale. Mais rien n'est dit sur son efficacité et son intensité.

On veut bien admettre avec M. R. T. que l'on a souvent attaché trop d'importance au point de vue religieux et que ce ne fut pas l'élément essentiel dans les relations entre Chrétiens et Mudéjars. Pourtant, prétexte ou motivation profonde, c'est lui qui, dès le XIVe s. jette les Chrétiens à l'assaut des *morerias* (1). Il eût fallu essayer d'analyser les attitudes religieuses des protagonistes

*
* *

Selon M. R. T. la politique des souverains aragonais à l'égard des Mudéjars au XIIIe s. a eu deux buts : obtenir un rapprochement entre les deux communautés, les séparer sur le terrain religieux. Les liens qui les unissent ne sont pas ceux de l'administration et du gouvernement. Les *aljamas* ont une autonomie à peu près absolue. Elles se régissent d'après la loi coranique (2). Les liens ne peuvent donc naître que des intérêts communs aux deux groupes (3).

Il y aurait un certain nombre de choses à dire à propos de cette conception. Il nous paraît difficile de parler d'une volonté des souverains de favoriser un rapprochement. Ils ont été mis en présence d'un état de fait : l'existence d'une masse musulmane numériquement considérable, et ils ont simplement cherché à utiliser cette masse au mieux de leurs intérêts, tout en prenant des mesures pour éviter des chocs brutaux entre elle et

(1) Si l'Espagne a chassé les Morisques, écrit M. Braudel : « Elle l'a fait non par haine raciale (laquelle semble presque absente dans cette lutte) mais par haine de civilisation, par haine de religion » (o. c. p. 409).

(2) M. R. T. a consacré à l'organisation judiciaire des Aljamas quelques pages que l'on livra avec intérêt. Il indique qu'il y eut une pénétration partielle du droit chrétien chez les Mudéjars.

(3) M. R. T. écrit que le peuple « Mudéjar » : « ... no vive apartado de los problemas que sienten los otros pueblos que con el conviven, sino que por el contrario, comparte de modo patente aquellos avatares y, si nos es permitido, tal vez, con mayor intensidad que el judio o el cristiano » (p. 116). Mais, nulle part, il ne le montre.

leurs sujets chrétiens. De là à parler d'un rapprochement voulu, il y a un grand pas.

En fait, mais non pas en vertu de décisions royales, les contacts entre Chrétiens et Mudéjars étaient fréquents et de toute nature. M. R. T. fait allusion aux relations sexuelles qui, bien qu'interdites par la loi, ne semblent pas avoir été fréquemment sanctionnées, ni sévèrement. Mais il ne dit à peu près rien des rapports sociaux.

Il cite, à l'appui de son affirmation selon laquelle il existait même parfois une véritable confusion entre Chrétiens et Mudéjars, un document de 1287. Il s'agit d'un certain Mahomet que les Chrétiens appellent, bien que le sachant more, Garciola. Il a séjourné chez des moines, à Benifaza. Arrêté par un groupe de Chrétiens, il a refusé de leur dire s'il était more ou chrétien. Et M. R. T. de conclure, à la fois, que rien ne distinguait les membres des deux communautés, et que l'on avait le plus grand respect pour les Mudéjars.

Or, si nous nous reportons au document en question (publié en annexe par M. R. T.) nous lisons que Mahomet-Garciola a déclaré devant ses juges que, lorsqu'il fut arrêté, il n'avait pas voulu dire sa religion parce qu'il redoutait, s'il reconnaissait son appartenance à l'Islam, d'être dépouillé. Il a demandé qu'on l'amène à la « justicia » et que, là, il dirait sa religion.

Cet exemple est assez révélateur des méthodes de M. R. T. Il sollicite les textes en faveur de sa thèse. Celui qu'il cite est intéressant. Il éclaire assez bien la situation réelle des Mudéjars : liberté de droit reconnue par les pactes et les chartes de peuplement ; liberté de fait : Mahomet-Garciola se promène à travers le royaume de Valence. Il fréquente des Chrétiens, des moines mêmes. Parfois on sait qu'il est more, et on ne s'en inquiète pas. Parfois aussi on l'arrête (et ce ne sont pas des gens de justice), et des précédents, certainement, l'incitent à se méfier, et à dissimuler sa religion. La situation des Mudéjars n'était pas simple. Elle variait sans doute selon les lieux, les moments, les hommes. Vouloir la décrire, comme M. R. T., en se fondant surtout sur les textes officiels qui la définissaient est un leurre. La réalité était autrement complexe.

L'erreur de méthode n'apparaît nulle part mieux que dans cette phrase de M. R. T. « Tal vez una serie de circunstancias motiven alguna transgresión en el cumplimiento de lo establecido, quizás las apetencias des

medidas de algun sector político. — nobleza o municipio — rompan el equilibrio de derechos, mas quien nos señale tales actos no deberá con ello intentar justificar un estado de derecho ni una norma de conducta » (p. 158). Peu nous importent l'état de droit et les normes de conduite. Nous voulons connaître la situation réelle des Mudéjars, ce qu'elle a été et non ce qu'elle aurait dû être.

Si l'intention de M. R. T. avait été de décrire la condition juridique du Mudéjar valencien, nous n'aurions à lui reprocher que certains défauts de forme, de nombreuses redites et des retours en arrière. Mais ce travail juridique se veut œuvre historique. On s'efforce de nous faire admettre que le droit a été la réalité et que celle-ci n'a été en rien modifiée par les transgressions de ce droit.

Ce sont justement ces transgressions qui auraient permis à M. R. T. de reconstituer la *vie mudéjar*, et de montrer si oui ou non le XIIIe s. a été le grand siècle mudejar. Nous sommes obligés de le croire sur parole. Pour réussir dans le dessein qu'annonçaient et ce titre et cette affirmation, il aurait été indispensable également de situer les Mudéjars valenciens dans leur cadre géographique, de les replacer au milieu de leur entourage chrétien. Il aurait fallu utiliser avec prudence les textes législatifs et les confronter constamment avec la réalité vécue. Il semble bien que M. R. T. ait eu conscience, parfois, de la façon dont il aurait convenu de traiter son sujet : « ...estimamos que es précisamente en este momento de transición entre dos siglos, cuando hay que analizar la multitud de facetas que nos presenta el pueblo sometido » (p. 116), dit-il. Mais ce n'est qu'une velléité.

En la forçant un peu, mais sans, croyons-nous, la dénaturer, on pourrait résumer la pensée de M. R. T. sous la forme de cette espèce de syllogisme ; les textes juridiques montrent que l'on avait consenti aux Mudéjars des conditions très généreuses, donc ils ont vécu très heureux. Mais histoire et logique formelle ne vont pas forcément de pair. L'histoire exige des méthodes souples et de l'imagination. La méthode de M. R. T. n'est pas bonne car il n'a ni résolu ni même posé correctement le problème qui se présentait à lui, le seul qui nous intéresse. Celui que M. F. Braudel a résumé dans la formule : « Conflits et refus de civilisation ». Pourquoi et comment, dès le XIIIe s. sont apparues les conditions qui expliquent ce refus et ces conflits.

*
* *

Avec M. Halpérin Donghi, nous n'avons plus affaire aux *Mudéjars*, mais aux *Morisques*. C'est le même peuple, converti au catholicisme, mais constituant toujours, en dépit de cette conversion, des sociétés à part, isolées au milieu des Vieux-Chrétiens.

La conversion de cette masse imposante (un tiers de la population du royaume de Valence) n'a en effet rien résolu. Bien au contraire : elle « ... posait avec une acuité nouvelle le problème de cet énorme corps étranger pris ainsi dans une Chrétienté triomphante et majoritaire » (p. 155) et elle est à l'origine d'une crise permanente. Certes l'hostilité à l'égard des Mores s'était déjà manifestée dans le passé. On avait songé à les expulser. En 1480, la *moreria* de Valence avait été brûlée. Mais le passage forcé au catholicisme aggrave tout : les *Nouveaux chrétiens* sont de « perpétuels fautifs, toujours à la merci des Vieux-Chrétiens ».

Malgré cela les Morisques resteront jusqu'en 1609 en Espagne. Un certain équilibre s'est donc établi, qui résista aux épreuves. Ce sont les raisons et les conditions de cet équilibre que M. H. D. a cherché à découvrir.

Sensible à la complexité des faits, il a demandé à la géographie, qu'ignorait M. R. T., et à l'histoire, d'en rendre compte. Il a noté les multiples aspects de la région valencienne, avec un grand souci des nuances. « Mais sur ces diversités imposées par la terre même de Valence, l'histoire a brodé ses variations. La conquête chrétienne est venue du Nord, elle a changé de caractère au fur et à mesure qu'elle avançait vers le Sud. Les conquêtes successives au visage chaque fois différent ont laissé leur marque sur la distribution des Morisques » (p. 156). Ils sont éparpillés un peu partout, mais avec de grosses différences, qui apparaissent sur les croquis que M. H. D. a joint à son article. « ... exclus de la mer, absents de la haute montagne boisée, en minorité dans les villes, seigneurs des collines à bruyères et paturâges, partageant avec les Vieux-Chrétiens, en proportion chaque fois variables, les plaines de *huerta* et de *secano* » (p. 157).

Ainsi, il existe bien des différences dans leurs genres de vie, qui découlent de la diversité de leur situation géographique, sans qu'il faille, cependant, les exagérer. En particulier, l'opposition entre *secano* et *regadio* était moins sensible qu'aujourd'hui (p. 157-159).

A l'encontre de M. R. T., M. H. D. insiste sur le fait « ... que bien des

différences empêcheraient d'établir un type unique de village morisque » (p. 159). Cependant, il existe un trait commun à tous les Morisques. Même si, ce qui est fréquent, leur genre de vie est semblable à celui des vieux-chrétiens leurs voisins, ils sont toujours dans une situation inférieure et toujours plus pauvres. La plupart d'entre eux habitent des terres seigneuriales. La conversion n'a en rien allégé leurs charges. Ils continuent, par exemple, à acquitter le droit de *mezquita*, bien que les mosquées aient disparu. Aux villages chrétiens, nés d'une colonisation, on a, en général, offert des conditions assez avantageuses : il fallait attirer les colons.

Accablés de charges, les Morisques se tournent vers le commerce. Selon certains ils en auraient le monopole. Mais M. H. D. ne s'est pas contenté de ces vagues affirmations. Il a cherché à voir les choses de plus près. Les résultats de son enquête — peut-être un peu rapide — ne permettent pas de conclure à une puissante organisation commerciale (p. 161). Les Morisques bien souvent travaillent non pas pour eux-mêmes, mais pour le compte de « gros marchands vieux-chrétiens ».

En ce qui concerne, l'industrie, il en est de même. Les Morisques se spécialisent dans les produits rustiques et bon marché. Ils sont peu nombreux à Manises, capitale de la céramique. Ils travaillent plutôt le sparte que la soie.

Petit commerce et petit artisanat « sont des remèdes à la rareté croissante de la terre » (p. 162). La plupart des Morisques sont de petites gens. Beaucoup vivent misérablement, surtout ceux de la montagne surpeuplée. M. H. D. cite le cas de l'un d'eux : il chasse les lapins qu'il va vendre dans la plaine, quand il le peut ; il travaille parfois sur les terres des autres ; à l'occasion, il est céramiste.

Le banditisme est quelque fois une issue à cette misère. Il mêle, d'ailleurs, fraternellement, vieux et nouveaux chrétiens. Car « toutes ces haines du vieux-chrétien pour le Morisque, du Morisque pour le vieux-chrétien, ces haines que l'on croirait jaillies du plus profond de l'instinct, sont d'abord des haines du corps social. Dans chaque vieux-chrétien, dans chaque Morisque, ce sont les peuples : vieux-chrétiens, nouveaux-chrétiens ou Maures, qui se dressent l'un contre l'autre » (p. 163). Ainsi — mais M. H. D. ne le dit pas — la ségrégation, destinée en particulier, à atténuer les chocs entre les

deux communautés, n'aurait eu comme résultat que de les dresser davantage l'une contre l'autre (1).

Dans un article, M. H. D. ne pouvait pas tout dire. Les pages qu'il a consacrées au commerce, à l'artisanat et au banditisme ne constituent qu'une esquisse, un peu grêle. Elles ne nous laissent pas entièrement satisfaits, bien que souvent suggestives.

Ces petites gens, minorité importante, mais tout de même minorité, se sont refusés à l'assimilation. Il convenait d'expliquer pourquoi. M. H. D. ne s'est pas dérobé devant cette tâche, et il a très finement reconstitué tout le jeu des « solidarités » qui unissent les Morisques. Ce ne sont pas des éléments isolés, perdus au milieu des vieux-chrétiens. Il y a, malgré la distance qui sépare parfois les diverses communautés, un peuple *morisque* : « *la nacion de los cristianos nuevos de moros del reino de Valencia* » (et l'ambigüité de leur situation s'exprime bien dans cette appelation officielle) Un peuple, conscient de son originalité : « Forte sans doute du sentiment religieux doublé du sentiment d'une origine commune » (p. 163).

Ni l'un ni l'autre n'auraient sans doute, seuls, suffit à assurer la longue survie de la « nation morisque », « il fallait réunir à Valence toute une série de conditions : d'abord une effective intercommunication entre les nouveaux-chrétiens éparpillés dans le royaume, une vie économique et sociale qui fut vraiment une, sur laquelle pût s'appuyer cette conscience de l'unité et de l'originalité morisque ; ensuite une classe dirigeante morisque, un groupe d'hommes économiquement aisés, capables de dépenser et leur argent et leur temps, dans le maintien de cette conscience morisque, et désignés d'avance par sa relative supériorité sociale, à diriger les groupes morisques, deux traits que l'on peut très bien noter à Valence » (p. 163). Les contemporains ne s'y sont pas trompés : ce sont bien là tous les traits qui permettent de définir une « nation ».

De cette intercommunication, de cette unité économique et sociale, de la première surtout, M. H. D. donne des exemples. Il insiste sur « ... le brassage qui est en même temps cause et effet de la solidarité morisque » (p. 165). Il y a toute une population flottante qui, d'une communauté morisque à l'autre, va rappelant les liens d'une commune origine. A ce

(1) On pourra rapprocher cette constatation des résultats d'enquêtes menées par des sociologues américains dans des immeubles habités à la fois par des blancs et des Noirs aux États-Unis. Les oppositions raciales y seraient très atténuées.

propos, il cite incidemment la présence de paysans morisques nés au Caire ou en Berbérie. Cela nous fait regretter qu'il n'ait pas jugé bon de parler de l'influence qu'ont pu exercer sur le maintien de la « conscience morisque » les captifs ou affranchis musulmans si nombreux dans le royaume.

« Solidarité qui se maintient et agit surtout à travers les groupes dirigeants des Morisques » (p. 165). Il ne faut pas se faire d'illusions : ces groupes dirigeants sont composés d'assez humbles gens. Parmi eux, pas de seigneurs territoriaux, pas de curés ni de médecins, pas d'avocats ni de notaires. Seulement des possesseurs de terres, et assez modestes. Ils sont absents de Valence, capitale économique.

Leur puissance, toute relative a pour origine « ... l'appui intéressé de quelques vieux-chrétiens plus puissants qu'eux » (p. 167). Ce sont ces riches, en effet, qui constituent l'*aljama*. La conversion n'a rien changé : la *moreria* (rebaptisée vila nova) subsiste dans les villes royales à population mêlée comme sur les terres seigneuriales. Que le seigneur les nomme, qu'ils se cooptent, les membres de l'*aljama* dépendent étroitement de lui. « Les riches qui composent les aljamas sont ainsi les intermédiaires naturels entre les seigneurs et la masse morisque. Ils tirent tout leur prestige de la force seigneurale dont ils disposent » (p. 167).

De semblables dirigeants, par leur situation même, s'attiraient la haine de leurs administrés. Le phénomène est de toujours. Mais cette haine, impuissante, est selon, M. H. D. « en quelque façon contrecarrée par la solidarité morisque », (p. 168), qui nait, en particulier, de l'hostilité des vieux-chrétiens qui enveloppe, sans distinction dirigeants et dirigés.

M. H. D. aurait peut-être pu préciser sa pensée. Les dirigeants morisques ne semblent pas, à le lire, avoir travaillé consciemment, à maintenir l'unité et l'originalité de leurs administrés. Ils l'ont fait indirectement, dans la mesure où les intérêts du seigneur au profit de qui ils travaillaient, exigeaient que les communautés de nouveaux-chrétiens conservent leur cohésion. Il n'a pas non plus, autrement qu'en passant, marqué les différences entre les villes royales et les terres seigneuriales.

C'est donc la pression extérieure qui assure la cohésion des Morisques. La haine des vieux-chrétiens à des motifs économiques et religieux. Elle s'adresse au vendeur à crédit, au travailleur qui « ... exigeant peu, fait une concurrence déloyale » (p. 168). Mais aussi au nouveau converti toujours en faute parce qu'il connait mal sa religion et qu'il n'a nulle envie de la mieux connaître.

A côté de cet aspect négatif, M. H. D. a dégagé l'aspect positif de la solidarité morisque. Convertis par force, musulmans de cœur, ce sont « des hommes qui résistent et résistent en commun » (p. 168). Il a mesuré cette résistance. Elle se heurta à moins de difficultés qu'on ne le croit communément. Quand on l'évoque, on songe aussitôt à l'Inquisition. Or la « ... pression inquisitoriale s'exerça de façon intermittente, et pas très énergique » (p. 169). Il y eut de longues périodes de répit. Les circonstances mêmes de la conversion « imposée par des rebelles contre des sujets loyaux, a jeté une lumière douteuse sur la légitimité du baptême » (p. 168). On hésite entre persuasion et rigueur. Tracasseries plutôt que politique délibérée et constante. La chose n'est pas neuve et on perçoit les mêmes hésitations, quelques siècles plus tôt, lorsque les Morisques étaient encore des Mudéjars.

Cependant la rigueur s'accrut progressivement. M. H. D. ne dit pas les raisons de ce changement [1]. Face à cette situation nouvelle, tous les Morisques ne réagirent pas de la même façon. Il y eut une « résistance des pauvres et une résistance des riches » (p. 170).

Celle des pauvres ne fut « nullement militante ». Mais ils observent le jeûne du Ramadan, font circoncire leurs enfants, portent des « bréviaires » en arabe qu'ils sont, d'ailleurs, incapables de lire. Ces pratiques sont moins difficiles à observer qu'on ne pourrait le croire. La propagande chrétienne est à peu près inexistante. Il n'y a pas d'organisation paroissiale sérieuse dans les zones morisques. Les curés sont peu nombreux, (bien des villages en sont dépourvus), mal payés, souvent étrangers (français), de peu de valeur. Il n'y a personne pour prêcher les Morisques dans leur langue (p. 172). Par orgueil national, on refuse de le faire [2]. Faute d'une volonté tenace d'assimilation, faute de vouloir les moyens de cette assimilation, on est donc amené, pendant de longues périodes, coupées de brusques retours, mais brefs, à la répression, à accepter, bon gré mal gré, l'islamisme des Morisques.

D'autre part, la pression sociale, comme dans tout groupe fermé, s'exerce pour assurer la fidélité morisque. Elle est assez forte même pour

(1) Les problèmes extérieurs ont joué un rôle important. M. F. Braudel (o. c.) l'a mis en relief.

(2) La plupart des Morisques comprennent et parlent le Valencien. Mais leur langue reste l'arabe.

provoquer des conversions parmi les vieux-chrétiens qui vivent en contact étroit avec les Morisques (p. 172). C'est rare. Ce n'est pas exceptionnel.

Les riches jouent un grand rôle dans cette résistance : « ... la résistance morisque n'est pas le fait de quelques consciences isolées, mais d'un groupe d'hommes, d'une structure sociale qui est solidement dans les mains des dirigeants, des riches morisques des aljamas » (p. 172).

Ces riches sont souvent considérés par la masse comme des *alfaquis*. Ce sont quelques hommes dont le prestige et le rayonnement sont grands : maîtres en lettres coraniques, médecins, experts en droit. Ils apprennent l'arabe aux fils des notables. Ils sont indispensables à tous car la vie des groupes morisques reste règlée par le droit coranique (p. 173). Les seigneurs contribuent au maintien de leur influence : les livres qui enregistrent les redevances qui leur sont dues sont rédigés en arabe : « en voulant conserver pour leur plus grand profit la vieille structure des temps passés, les seigneurs chrétiens assurent la survie d'une forme de culture qui est inséparable de la religion qui l'a formée » (p. 172).

Cette résistance passive les chrétiens pouvaient, à la rigueur, la tolérer. Mais par la force des choses elle se transforme en résistance politique, ce qui n'est plus acceptable. En effet, du moment que la religion est clandestine, « elle devient une forme de déloyauté » (p. 173). Les dirigeants d'*Aljamas* mènent le jeu, prudemment. Par eux, le contact est maintenu avec les communautés morisques des autres régions de l'Espagne, avec l'Afrique.

Mais là encore : « Ce morceau d'Islam est... solidement inséré dans le tissu de l'Espagne chrétienne » (p. 173). Les migrations vers Alger se font avec la complicité des seigneurs chrétiens de la côte qui font payer le passage sur leurs terres aux fugitifs. Les communications avec Alger sont assurées par des marchands génois ou marseillais du Grao de Valence.

« Donc la résistance morisque, comme toute la vie des Morisques valenciens, est marquée par cette situation ambiguë où ils se trouvent » (p. 174). Les notables dirigent, négocient le prix de transport vers l'Afrique avec les corsaires. Mais ils ne peuvent rien sans les seigneurs.

Si les Morisques ont pu longtemps subsister, c'est parce qu'ils ont trouvé des complicités, chèrement payées, sur le sol chrétien ; parce que les seigneurs avaient intérêt, pour garder la main d'œuvre qu'ils constituaient, à fermer les yeux.

« Mais cette protection, qui à rendu possible la survie de l'Islam valencien, lui fixe aussi ses limites ». Les seigneurs ne peuvent l'accorder que « tant que l'ordre n'est pas brisé ». Après, ils deviennent impuissants. Aussi les notables morisques (p. 174) désapprouvent-ils les tentatives de rebellion armée. Par conséquent : « ... ce jeu de solidarités et de complicités qui maintient la vie originale du peuple morisque n'est pas fixé pour toujours : il se défait et se refait à chaque instant. Entre seigneur, notables et masses morisques, l'équilibre est à chaque instant changeant, constitué qu'il est sur des lignes qui sont acceptées par les parties avec plus de résignation que d'enthousiasme » (p. 175).

M. H. D. revient alors sur le problème de la pénétration chrétienne. En effet « ... dans ces liaisons où la complicité se mêle à la haine » (p. 175), on pouvait trouver des possibilités d'évangélisation : en essayant d'attirer les riches, en les séparant des pauvres, en les opposant à eux. Mais il a fort bien montré qu'il n'y a là, en réalité, qu'une vue de l'esprit. On a tenté d'attirer les riches, d'en faire les auxiliaires de l'Inquisition. Mais pour réussir, il aurait fallu vaincre le mépris des vieux-chrétiens. Le notable morisque converti voyait son « standing » social diminuer. Le premier tant qu'il demeurait dans sa communauté, il n'était même plus le second lorsqu'il passait aux chrétiens. D'autre part les seigneurs, soucieux d'avoir la paix chez eux, s'opposaient à ce que les notables devinssent les auxiliaires de l'Inquisition.

On a tenté aussi d'utiliser, à l'intérieur des communautés morisques, les haines de classes. On favorisa les dénonciations des pauvres contre les riches. Mais ceux-ci avaient les moyens de se défendre, de faire mettre les dénonciateurs au ban de la société morisque. Les riches certes se méfient. Ils ne sont jamais tout à fait à l'abri. Mais, dans l'ensemble la masse morisque demeure violemment hostile aux renégats, et cette hostilité les protège.

Si la conversion avait apporté aux nouveaux-chrétiens une amélioration de leurs conditions de vie, elle aurait peut-être eu des chances de réussir. Mais agir en ce sens aurait été remettre en question toute la structure sociale du Royaume. On recommande bien aux prédicateurs de ne pas écouter ceux qui viendront leur demander la levée des *çofras*, des services personnels dus par les Morisques et qui étaient particulièrement lourds.

En somme la conversion a échoué parce que l'on a été incapable de

trouver « ... des formes d'intégration dans la société de Valence, capables de se substituer au complexe seigneurs chrétiens-Aljamas, qui en même temps oppresse et protège la masse morisque — » (p. 176). Une fois encore, problème de toujours.

Cet équilibre que M. H. D. s'est attaché à décrire à tout de même été rompu en 1609. L'expulsion a mis brutalement un terme à cette coexistence précaire des vieux et des nouveaux chrétiens. Pour les contemporains qui, évidemment, ne jugeaient pas comme nous, elle a mis fin à un scandale « ... à une situation monstrueuse, anormale » (p. 177). Bien des gens perdaient à l'expulsion des morisques. Pourtant personne n'a protesté. On a demandé des délais, on ne s'est pas élevé contre le principe. On n'avait aucun argument avouable pour le faire. L'intérêt seul exigeait, pour certains, le maintien du statu quo. On en avait parfaitement conscience, et mauvaise conscience.

M. H. D. passe en revue les forces qui poussaient à l'expulsion : par haine, et c'est le petit peuple vieux-chrétien, ou bien par intérêt : seigneurs qui n'ont pas de vassaux morisques, détenteurs du *dominio directo* sur des terres morisques qui ne touchaient plus que des rentes dérisoires. Il considère qu'elles sont bien moins nombreuses que celles qui la combattaient. Par conséquent : « le simple jeu des forces qui jouent pour ou contre ne suffit pas à expliquer l'expulsion » (p. 182).

Ce n'est pas à Valence que la décision a été prise. Pour l'expliquer, il faut tenir compte de la situation générale : il n'y a pas de Morisques que dans le *Levante*. Mais, selon M. H. D. ce qui a pesé ce sont surtout « des considérations d'État et de conscience » non spécifiquement valenciennes (p. 182). L'ordre d'expulsion est arrivé de Madrid. M. H. D. s'est intéressé seulement aux Morisques de Valence. On ne lui reprochera donc pas de ne rien dire de ces « considérations d'État et de conscience » qui ont été étudiées par M. F. Braudel dans l'article que nous avons déjà cité et par M. Regla Campistrol (1).

En terminant, M. H. D. assure que « Rien ne finit avec l'expulsion de 1609 » — et il nous laisse ainsi espérer une suite à son article que l'on attendra avec impatience.

Mettant dans son jeu les ressources que lui ont fournies diverses

(1) O. c., p. 271 note 1.

disciplines, il a parfaitement réussi dans la tâche qu'il s'était fixée : comprendre et nous faire comprendre le long sursis dont ont bénéficié les Morisques. Sa réussite s'explique par la souplesse de sa méthode. Géographe, sociologue, M. H. D. est tour à tour l'un ou l'autre, quand il le faut et où il le faut, sans cesser d'être historien. Il est surtout vivant. Ses Morisques ne sont pas pour nous des abstractions. Nous les voyons dans leurs humbles occupations, aux prises avec ce réseau, tantôt lâche tantôt étroit, de surveillance et de malveillance qui les enserre, accrochés à leur sol natal, résistant, passivement le plus souvent, mais avec la volonté obstinée de demeurer eux-mêmes, de ne pas se laisser entamer.

Deux articles, deux méthodes. D'un côté un attachement excessif aux aspects juridiques qui a pour résultat de ne donner de la réalité qu'un aspect fragmentaire et déformé. De l'autre, le souci de saisir le réel dans toute sa complexité, en faisant appel à tous les moyens qui peuvent permettre cette appréhension. Géographe, M. H. D. a montré les Morisques dans ce qui fut le cadre de leur vie ; sociologue, il a indiqué le « jeu des solidarités » qui les unissent, entre eux et aux Vieux-Chrétiens », et fait état de la « pression sociale » qui s'exerçait à l'intérieur et à l'extérieur de leur groupe pour en maintenir la cohésion. Historien enfin et surtout il a donné vie à ce qui aurait pu n'être que sèches analyses.

Échec dans un cas, réussite dans l'autre, ces deux travaux sur des thèmes proches, posent donc à l'historien un problème qui ne peut le laisser indifférent : celui de ses méthodes. Mais leur intérêt n'est pas seulement là : Mudéjars, Morisques, ce ne sont pas de vieilles histoires. Elles sont de toujours. D'avant-hier, mais aussi d'hier et d'aujourd'hui.

J. Gautier-Dalché.

Communications

DÉCOUVERTE D'UN TRÉSOR MONÉTAIRE PRÈS DE BOUJAD

Grâce à l'initiative de M. le Caïd des Ouled Youssef et Beni Batao une importante collection de monnaies vient d'enrichir le médailler marocain. Le trésor a été découvert par une petite fille lors d'une opération de labour au lieu dit « El-Assaba », fraction Brachoua, tribu des Oulad Youssef de l'Ouest, Annexe de Boujad (Province des Chaouia). Voici quelques renseignements sur ces 35 pièces d'argent et ces 84 pièces d'or.

A. — Pièces d'argent

1) 1 dirhem marocain, daté de 1.286 (1869/70) fin du règne de Sidi Mohammed ben Abderrahmane (1859-1873) poids 2, gr. 90, monnaie déjà publiée par J. D. Brèthes [1] mais inédite pour la date. Cette monnaie est la plus récente du trésor.

2) 34 pièces portugaises, très mutilées, incomplètement identifiées et offrant au moins deux types différents, dont l'un pourrait être celui de l'atelier de Ceuta (règne d'Alphonse V l'Africain, 1438-1481) [2].

22 grandes, d'un poids moyen de 26, 28 gr. à 27,98 gr.
8 moyennes, — — 13,65 gr. à 14,09 gr.
4 petites, — — 6,48 gr. à 6,76 gr.

(1) J.-D. Brethes, *Contribution à l'Histoire du Maroc par les Recherches numismatiques*, Casablanca (1939) p. 241, n° 1908 (poids 2,75) reproduction du revers, pl. XXXVI, n° 1910.
(2) Id., Cf. pl. XLI, n° 2007 à 2012.

B. — Pièces d'or

1) 1 sequin ottoman, daté de la 7e année du règne de Selim III (1) soit 1209 (1794-95) poids 1,75 gr.

Cette monnaie, que M. Dominique Sourdel (Paris) a bien voulu identifier pour moi, et je l'en remercie amicalement, a dû faire partie d'un bijou frontal, comme ses deux trous le laissent deviner. A ma connaissance c'est la première monnaie ottomane découverte au Maroc et signalée.

2) 82 dinars saadiens

Monnaies le plus souvent usées, donc difficiles à lire, quelques belles pièces cependant.

Poids. — Si l'on admet avec J. D. Brèthes (2) que le poids légal d'un dinar est de 4,414 gr. on constate que 28 monnaies sont d'un poids inférieur à ce chiffre, le plus bas étant, 3.80 gr. (règne de Moulay Mahammed al-Masloukh) et 55 sont d'un poids supérieur, le plus fort étant de 4,91 gr. (règne de Moulay Zaydân). Les limites que le même auteur (3) affecte au poids du dinar saadien, de 4 à 4,65 gr., sont donc dépassées dans les deux sens (3 dinars pèsent plus de 4,65 gr. et 6 autres n'atteignent pas 4 gr.).

Ateliers

24 monnaies sont illisibles ou ne portent pas de nom d'atelier. La répartition sur 59 pièces s'établit ainsi : Marrakech : 25 ; Ktawa : 16 ; Sijilmassa : 10 ; Fès : 6 ; Sous : 1 ; Dra : 1.

Règnes

Moulay Abd-Allâh al-Ghalib 965-981/1557-1573	3
Moulay Mahammed al-Masloukh 981-983/1573-1576	1
Moulay Abd-al-Malik al-Ghazi 983-986/1576-1578	1
Moulay Admed al-Mansour 986-1012/1578-1603	39
Moulay Abou Farès al-Ouatiq 1012-1018/1603-1609	5
Moulay Zaydân al-Nāsir 1012-1037/1603-1627	31
Moulay Mahammed Abou Hassoun 1016-1607/1608	1
Abou al-Mahalli (usurpateur) 1020-1022/1611-1613	1
Moulay al-Oualid b. Zaydân 1040-1045/1631-1636	1

(1) St-Lane-Poole, *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, t. VIII, p. 230, n° 755 (sequin de 1208 H.). Sur la *tughra* de Selim III, voir P. Wittek, « *Notes sur la Tughra ottomane*, dans « Byzantion », XVIII, 1948, pl. II et p. 330.

(2) J. D. Brethes, *op. cit.*, p. 197.

(3) J. D. Brethes, *op. cit.*, p. 196.

Conclusions provisoires

Ce trésor confirme la richesse de la monnaie d'or saadienne à compter du règne de Moulay Ahmed al-Mansour et l'origine soudanaise du métal, dont une grande partie était monnayée dès son arrivée dans les marches sahariennes du Maroc, Sijilmassa et Ktawa, et naturellement à Marrakech, capitale de la dynastie. Il nous apporte aussi de nouvelles connaissances sur le désordre qui a régné dans cette monnaie où les variétés sont très nombreuses, les frappes fréquemment défectueuses, les légendes circulaires quelquefois gravées à l'envers et enfin la titulature des souverains assez instable.

Une fois encore, on constate que les Saadiens, sauf Moulay Mahammed al-Mehdi, n'ont pas connu la nécessité de frapper à leurs noms des pièces d'argent. Les monnaies des dynasties berbères qui avaient précédé la leur et les monnaies chrétiennes qu'on trouvait encore en grand nombre au Maroc, à leur époque, permirent à ces souverains fastueux de mépriser ce métal d'importance secondaire.

Gaston Deverdun.

LA DISTRIBUTION TERRITORIALE DES BNI AHSEN

Les trois grandes confédérations de tribus qui occupent le Rharb : Bni Malek-Sefiane, Chararda et Bni Ahsen présentent des modes originaux de partage des terres tant au niveau de la tribu qu'à celui de la fraction ou du douar.

Chez les Bni Malek et les Sefiane se révèle un extraordinaire enchevêtrement de terroirs, une mosaïque compliquée où se juxtaposent apparemment sans ordre les villages de l'une et l'autre tribu.

Les Cherarda, à l'opposé, présentent un cadastre d'une exceptionnelle régularité, dont le dessin géométrique résulte de leur statut guich.

Les terroirs des Bni Ahsen offrent une image intermédiaire entre ces deux extrêmes. Par endroits, surtout dans la partie centrale (Mokhtar, Sfafaa), une distribution en bandes parallèles fournit la preuve d'une structure agraire organisée, logique. Ailleurs au contraire, le dessin des champs laisse une impression de confusion. Cette répartition des terres est le fruit d'une adaptation, dans le cadre d'un des grands courants de déplacement des tribus marocaines, aux conditions agrologiques locales.

1° *Des populations tardivement fixées*

Les Bni Ahsen, Arabes Mâqil tinrent la tête du grand mouvement qui du XVIe siècle à l'aube du XXe siècle porta des populations de l'extrême-est marocain jusqu'à l'Atlantique. Ce courant de migration spontanée et belliqueuse peut être décomposé en deux phases :

a) des épisodes anciens qui du XVIe au XVIIIe siècle conduisirent les tribus des rives de la Moulouya aux lisières de la Forêt de la Mamora. Les conditions de ce déferlement ont été magistralement exposées par M. G. S. Colin [1].

b) des épisodes récents consistèrent, tout au long du XIXe siècle en « tassements » des groupes entre Mamora et Sebou. Sous la poussée des Zemmour les Bni Ahsen durent abandonner les plateaux entre Rabat et l'O. Beht et se fixer dans la plaine du Rharb, vers 1784 [2]. Les deux grands groupements qui composaient la confédération : les Alaouna avec les tribus Aameur, Mokhtar, Od. Mhammed et les Od. Sghîr avec les Od. Naïm, les Sfafaa et les Od. Yahia se partagèrent l'aire conquise entre la Mamora et les merjas centrales, de part

(1) Colin (G. S.), Origine arabe des grands mouvements de population berbères dans le Moyen-Atlas. Hespéris 1938, p. 265-268.

(2) On peut fixer à cette année le moment de l'implantation des Bni Ahsen dans le Rharb. Un texte daté de 1804 relatif à un litige foncier fait allusion à leur arrivée vingt années auparavant.

et d'autre de la ligne du Beht. Par la suite la pression des Zemmour ne se relâcha pas et aboutit même à la perte totale de la Mamora par les Bni Ahsen. Ceux-ci furent amenés à chercher des compensations au détriment des Sefiane et des Bni Malek établis dans la boucle du Sebou, qu'ils rejetèrent peu à peu sur l'autre bord, à tel point qu'il n'en restait au début du xxe siècle que quelques douars encore accrochés sur la rive gauche.

Le gouvernement chérifien reconnut après 1912 la situation de fait existant dans le nord des Bni Ahsen en donnant à leur territoire la frontière du Sebou. Au sud au contraire, les Zemmour furent refoulés et les Bni Ahsen récupérèrent la moitié de la Forêt de la Mamora, jusqu'à la Tranchée centrale.

De ces épisodes résulta l'étirement de fractions perpendiculairement aux lignes constituées par : la lisière septentrionale de la Mamora, l'O. Beht inférieur, les merjas centrales, le Sebou.

2° *Des traditions collectives restées vivaces*

L'instabilité des populations, maintenue jusqu'aux premières années du xxe siècle, avait contribué à conserver la cohésion des groupements tribaux, et corrélativement à sauvegarder les traditions communautaires, en particulier en ce qui concerne la propriété. La tribu des Bni Ahsen était l'une de celles où se perpétuait avec le plus de vigueur la coutume de la possession collective et où le « bled jmâa » tenait la plus grande place.

L'Administration moderne donna vie légale à cette institution. Les terres collectives des Bni Ahsen furent délimitées, voire immatriculées, entre 1920 et 1930. La collectivité possédante fut le douar ou la fraction. Le cadastre de la confédération comporte ainsi de grandes parcelles dont le dessin traduit la vie non d'une famille mais d'un groupement plus vaste, de la tribu même. L'allure rubannée des bleds jmâa entre la Mamora et le Beht, entre la merja et le Sebou correspond à la progression des Bni Ahsen dirigée du sud au nord.

Mais cette orientation n'obéit pas au seul déterminisme de l'histoire : les contingences géographiques ont également commandé la répartition des tribus entre la Forêt de la Mamora et les rives du Sebou.

3° *Des terres à vocations nettement différenciées*

Par la diversité de leur composition chimique et de leur texture physique les sols du Rharb commandent des modes d'utilisation variés.

Parmi les terres de cultures les dhess sont de qualité supérieure. Mais ces sols alluviaux n'existent qu'en bandes étroites le long du Sebou et du Beht. Les tirs qui deviennent de la brique en été, de la boue en hiver, donnent encore de bonnes récoltes si l'année n'est pas trop pluvieuse.

Les sols à vocation pastorale sont de deux types : rmels et terres de merja. Ces dernières inondées l'hiver constituent des réserves précieuses d'herbe et d'eau en saison chaude. Les rmels, vastes sablières, occupent tout le sud de la plaine

de l'Océan au Beht moyen, correspondant aux dunes quaternaires à l'ouest, aux dépôts continentaux villafranchiens au centre et à l'est.

4° *Les terroirs et le principe de complémentarité des sols*

Chaque groupement s'est efforcé d'acquérir la jouissance de ces différents types de sols. Ainsi se sont constitués d'authentiques terroirs c'est-à-dire des espaces agricoles départis à un groupement déterminé. Leur répartition repose sur le principe de complémentarité des sols. Chaque cellule rurale s'assurait la possession de terres à vocations agricoles différentes : culture ou élevage, de manière à pouvoir satisfaire ses besoins dans le cadre d'une économie autarcique.

La base de la distribution actuelle des Bni Ahsen reste le partage opéré à la fin du XVIIIe siècle. Mais la ligne du Beht ne joua pas le seul rôle de frontière intérieure à la Confédération séparant Alaouna et Od. Sghîr. Elle fut également la limite entre deux séries de terroirs symétriques réunissant au sein de chaque tribu des terres de culture ou d'élevage selon la distribution suivante :

Groupe	*Tribu*	*Terres d'élevages*	*Terres de culture*
Alaouna	Aameur	Forêt de la Mamora	Tirs de Plaine de Mreis et Rmila.
	Mokhtar	Merja Jouad	Dhess de la rive droite de Beth.
	Od. Mhammed	Id.	Id.
O. Sghîr	Od. Naïm	Forêt de la Mamora	Tirs de Plaine de Slib et Rmila.
	Od. Yahia	Id.	Id.
	Sfafaa	Id.	Dhess de la rive gauche du Beth

5° *Quelques exemples de terroirs*

a) *Les terroirs en bandes sud-nord.*

Les terroirs-types des Bni-Ahsen ont l'aspect de grandes bandes recoupant dhess, tirs, rmel ou merja. Ils sont généralement étirés dans le sens sud-nord, selon l'axe de progression d'ensemble de la confédération et perpendiculairement aux diverses zones de sols.

Ce dessin existe avec une particulière netteté chez les Sfafaa et les Od. Yahia, entre le Beht et la Tranchée centrale de la Mamora. Il apparaît chez les Mokhtar dans la boucle du Sebou. Mais là les bandes de bled jmâa alternent avec les domaines de grande colonisation européenne. L'allongement du terroir entre le Beth et le Sebou a d'ailleurs souvent entraîné un dédoublement des douars.

Cette disposition cadastrale se complique chez les Aameur qui offrent des exemples de *terroirs dissociés et tripartites*. Disposant de peu de bonnes terres dans le secteur qui leur avait été attribué lors du partage de la fin du XXIIIe siècle, toutes les fractions des Aameur Haouzia s'entendirent pour acquérir une parcelle de dhess ou de tirs légers dans la plaine de Slib et Rmila au sud du Beth. Par ailleurs ils ont la jouissance de deux séries de rmels : dans les clairières en Mamora le long des grandes vallées, ainsi que dans le Sahel dunaire.

b) Les terroirs en damiers.

Les Aameur Seflia établis entre la Mamora et la confluence du Sebou et du Beht ont perdu la plus grande partie de leurs dhess au bénéfice de la colonisation européenne et connaissent un autre type de répartition : la fraction des Tnaja fournit un bel exemple de *terroir en damier*. Son territoire se décompose en 15 parts de formes tendant vers le rectangle ; deux parcelles jointives appartiennent respectivement à l'un des deux groupes constituant la fraction. Cette disposition s'explique par le fait que si l'ensemble du terroir est fait de tirs, dans le détail les nuances de qualités se multiplient à cause du drainage inégal. Le micro-relief local permet de distinguer des dos de terres qui se ressuient mieux, où les labours sont plus faciles, les récoltes moins aléatoires et les bas-fonds marécageux réservés au pacage. Et chaque groupe a voulu bénéficier de ces deux types de sols.

c) *Les terroirs nucléaires.*

Ces noyaux de faible superficie noyés dans les grands terroirs des fractions Bni Ahsen sont la propriété de douars qui ont connu des destins particuliers.

Il s'agit parfois simplement de *restes de terroirs dilapidés*. Ainsi en est-il à l'est du pays Bni Ahsen au voisinage de Souk-Jmâa-des-Haouafat où la fraction des Od. Rhiyat a vendu, surtout à des Européens, la plus grande partie de ses terres, dont la melkisation était déjà avancée en 1912.

Ces modestes terroirs peuvent encore être les *dernières possessions de groupements refoulés*. C'est le cas de la dizaine de douars Bni Malek ou Sefiane confinés sur la rive gauche du Sebou, et dont plusieurs ont leur homologue de l'autre côté du fleuve.

Enfin il existe au sein même de la Confédération des terroirs *enkystés* appartenant à des étrangers, groupements maraboutiques ou chorfitiques, ayant résisté à l'assimilation par la tribu. C'est le cas des Cherquaoua au milieu des Sfafaa.

J. Le Coz.

في مؤتمر المستشرقين الدولي ٢٤ بمونيخ

انعقد في صيف السنة الماضية بجامعة مونيخ - بألمانيا الغربية - مؤتمر المستشرقين الدولي الرابع والعشرون - فيما بين ٢٨ غشت و ٤ شتنبر ١٩٥٧ - وحضره ما ينيف عن ١٥٠٠ مندوب عن مختلف المعاهد والمؤسسات العلمية في الشرق والغرب، وكان وفد المغرب مركبا من معالي وزير التهذيب الوطني سابقا الاستاذ محمد الفاسي، والاستاذ محمد ابراهيم الكتاني، الاستاذ بمعهد الدراسات العليا - كلية الآداب اليوم - مندوبا عن المعهد المذكور، بناء على القرار الذى اتخذه مجلس أساتذة المعهد بتاريخ ١٣ افريل ١٩٥٧، والسيد احمد ابن اليمني، من ديوان الوزير.

وقد ألقى الأستاذ محمد ابراهيم الكتاني بالمؤتمر تقريرا حول مخطوط مجهول اكتشفه، وهو يتضمن معلومات غير معروفة لأحد من المعنيين بالدراسات الحزمية، وعلى الخصوص الطعن في « تتمة المحلى » لأبي رافع الفضل ولد ابن حزم طعنا يفقدها كل قيمة، و لفت انتباه الباحثين لأهمية الإجابة عن نقط الاستفهام التي يثيرها هذا الاكتشاف، مؤملا أن تكون إذاعة هذه المعلومات - لأول مرة - في المؤتمر مؤدية للإجابة عنها.

ونظرا لطرافة بحث الأستاذ وأهميته، فقد ارتأت وزارة التهذيب الوطني أن من المفيد عرضه على أنظار أساتذة وطلبة التعليم العالي بالقرويين وابن يوسف، حيث ألقاه الأستاذ عشية يوم الأربعاء ٢١ ربيع الاول ١٣٧٧ هـ، ١٦ اكتوبر ١٩٥٧ م، بقاعة المطالعة بمكتبة القرويين بعد كلمة تقديم من رئيس مصلحة التعليم الإسلامي العالي بالوزارة، وعشية الإثنين ٤ ربيع الآخر، ٢٨ أكتوبر بساحة كلية الحقوق بابن يوسف، بعد كلمة تقديم من مدير الكلية : وفيما يلى نص التقرير المذكور :

صفحة مجهولة من تاريخ الفكر الاسلامي

حول كتابي « المورد الأحلى » في اختصار « المحلى » لابن حزم و « القدح المعلى في إكمال المحلى » لابن خليل.

تتجلى قيمة المذهب الظاهري – بالنسبة لدارس تاريخ الفكر الاسلامي – في أنه كان رد فعل للغلو في استخدام الرأى والقياس وقلة المبالاة بالنصوص الشرعية عند بعض الفقهاء، وفي استمراره على التمسك بمحاربة التقليد والدعوة إلى الرجوع إلى مصادر الإسلام الاولى في القرآن والسنة.

وقد شهد تاريخ الفكر الاسلامي – في أحقاب ازدهاره وحيويته – معركة حامية الوطيس بين المذهب الظاهري من جهة، وبين بعض المذاهب الإسلامية الأخرى من جهة ثانية.

كما أن كثيرا من الحركات الإصلاحية في كثير من المجتمعات الإسلامية في مختلف العصور قد تأثرت ببعض الآراء الظاهرية، بل إن بعض البلاد الإسلامية – كمصر وسوريا مثلا – قد استمدت بعض قوانينها الحديثة من المذهب الظاهري، كبعض مسائل الوصية وغيرها.

لذلك لم يكن هناك بد لدارس الفكر الاسلامي في مجتمع من المجتمعات من تلمس مدى تأثره بآراء المذهب الظاهري وتفاعله معها، كما أنه لا بد لدارس فقه الإسلام المقارن من معرفة وجهة نظر المذهب الظاهري في مختلف المسائل، وهو ما جرى عليه بالفعل كثير من الباحثين – قدماء ومحدثين. وقد عملت الأيام عملها في القضاء على مؤلفات أيمة الظاهرية في الشرق و الغرب، فلم يبق بين أيدينا منها إلا كتاب «المحلى» لابن حزم = علي بن أحمد بن سعيد الاندلسي، ٩٩٤/٣٨٤ – ١٠٦٤/٤٥٦؛ وذلك ما يجعل له قيمة خاصة من هذه الناحية إلى جانب قيمته الذاتية.

غير أنني عثرت أثناء تنقيبي عن بقية آثار ابن حزم على مخطوط مجهول يقصر هذه القيمة على القسم الأكبر من كتاب «المحلى» وهو القسم الذى كتبه ابن حزم بنفسه دون قسمه الأخير الذى كتبه ابنه ابو رافع الفضل عندما توفي أبوه قبل إكماله.

فقد عثرت، بمكتبة الجامع الكبير، بمدينة مكناس، على المجلد الأول من كتاب «المورد الأحلى» في اختصار «المحلى» لابن حزم، وليس فيه تسمية المؤلف ولا تاريخ كتابته، غير انه يفهم من كلامه في مقدمة الكتاب أنه من طبقة تلامذة الحافظ الذهبي ١٢٧٤/٦٧٣ – ١٣٤٨/٧٤٨، فيكون من أهل القرن الثامن الهجرى ١٤ الميلادي، ومما تجدر الإشارة إليه هنا، أن المؤلف ذكر اسم الكتاب في مقدمته وفي نهاية الجزء كما أوردناه، فتوهم بعض من وقف عليه أنه لابن حزم واختصر اسمه وكتبه على ظهر المجلد وجانبه «المورد الأحلى لابن حزم» وكذلك سجله من فهرس مخطوطات

مكتبة المسجد الاعظم! مع الغفلة عن أن «المحلى» هو الذى لابن حزم لا «المورد الأحلى»! ويقع هذا الجزء في ٢٠٤ ورقة في كل ورقة ٢٧ سطرا، وطول الورقة ٢٦ سنتيما، وعرضها ١٧ ونصف، وكتابته شرقية، وقد خرقت الأرضة كثيرا من أوراقه في الوسط والأخير، ويصل في اختصاره الى المسالة ٤٢٤ الواقعة في ص ٧١ من الجزء الرابع من «المحلى» — المطبعة المنيرية.

وقد ألصقت على ظهر أول ورقة منه ورقة كتبت عليها وثيقة وقف المولى الرشيد — ثاني ملوك الدولة العلوية الذي ملك فيما بين (١٠٧٥ — ١٦٦٤ — ١٠٨٢/١٦٧١) — جميع هذا الكتاب، وهو المكتوب على ظهر أول ورقة منه، على خزانته التي أحدثها بالجامع الأعظم بفاس الجديد. فيكف؟ ومتى؟ نقل الى مكناس يا ترى؟ وأهم ما اشتمل عليه هذا الجزء مقدمة تقع في سبع ورقات وبضعة أسطر.

وأهم ما في هذه المقدمة، مقدمة كتاب مجهول هو الآخر، لا نعرف عنه ولا عن مؤلفه شيئا إلا ما استفدناه من هذه المقدمة، وهو كتاب «القدح المعلى» في «إكمال المحلى»، «صنعة الأستاذ الجليل السري، تابع السلف محمد بن عبد الملك ابن عبد الرحمان بن ابي بكر بن محمد بن جعفر بن محمد بن خليل العبدري». وقد أورد صاحب «المورد الأحلى» هذه «المقدمة» بتمامها وتقع في أقل من أربعة أوراق

ويذكر ابن خليل العبدري فيها أن ابن حزم: «أدركته رحمه الله الوفاة وقد انتهى فيه، أي في «المحلى» إلى أول كتاب الدماء والديات والقصاص، ولم يشرح منه إلا ست مسائل وبعض المسألة السابعة وبقي عليه تتميم المسألة المذكورة وبقية كتاب الدماء والديات والقصاص والقسامة و قتال أهل البغي وحكم المحاربين وحد السرقة وحد العادية وحكم المرتدين وحكم الزنا والقذف و شرب الخمر وذكر التعزير والجامع».

قال ابن خليل: «فحدثت أن الثقة أخبر عنه انه عهد إلى بنيه ان يكملوه على ما نهجه من كتاب «الإيصال» ... وكان أبو رافع الفضل أكبرهم سنا وأجلهم قدرا، فانبرى لتكميله وتتميمه فبيض مبيضة لم يخلصها و لا رويت عنه بعد نظره فيها نظر تهذيب وتبصر. أدركته رحمه الله الوفاة و حالت بينه وبين ما حاول من إتمام غرضه، لأنه استشهد في وقعة الزلاقة، اي سنة ٤٧٩/١٠٨٦.

فمن نسخ كتاب «المحلى» فانتهى في نسخه إلى المسألة التي توفي ولم يكملها ولم يزد شيئا وقال: هاهنا أدركت الإمام الوفاة، فهذه رواية أبي طالب يزيد بن العاص الأونبي الأندلسي.

ومنها ما ينتهي ناسخها بها إلى آخر زيادة أبـي رافع الفضل، وهي رواية أبـي عمر كوثر بن خلف بن كوثر، وابـي الحسن شريح بن محمد بن شريـح [1] بإجازة أبـي محمد لهما ».

ولا يخفى أن هذه الأخيرة هي الرواية المطبوعة من « المحلى، » و تبتدئ هذه الزيادة من المسألة ٢٠٢٤ ص ٤٤١ من الجزء العاشر إلى آخر الكتاب، أي ما يشمل ٥٣٦ صفحة، ويتضمن ٢٨٤ مسالة.

طعن ابن خليل في « زيادة أبـي رافع »

و أهم ما اشتملت عليه « مقدمة ابن خليل » هذه ما انفردت به من الطعن في « زيادة أبـي رافع » طعنا يفقدها كل قيمة، فقد قال إنه « تأمل هذه الزيادة فوجد فيها خللا كثيرا.

وذلك أن الإمام أبا محمد رتب كتاب « المحلى » على كتاب « المجلى » فيقول : كتاب كذا، مسالة كذا، وينقل من « المجلى » مذهبه في تلك المسالة كما هو فيه إلى آخر كلامه فيها، ثم يقول : برهان ذلك، إلى آخر البرهان من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو النظر الراجع إلى ذلك عنده، فان كانت المسالة لا يعرف فيها خلافا، فقد تمت، ويذكر المسألة التي تليها، وإن كان فيها خلاف ذكره، وذكر استد لال المخالف و اعتراضه ورجح بحسب ما ظهر له، ويذكر من قال بقوله من الصحابة والتابعين وعلماء الأمصار، ثم مضى في ترتيب « المحلى » كذلك لا يخالف ترتيب « المجلى » لأنه شرحه حتى انتهى إلى حيث قدر له.

والذى صنعه أبو رافع الفضل في هذه الزيادة أنه أخذ أبوابا على ترتيب « الإيصال » فكمل بها « المحلى » ولم يتعرض إلى « المجلى » ولا نقل منه كلمة واحدة

وليته لما نقل من « الإيصال » ما نقل اعتمد عليه، ولم يحذف منه إلا التكرير والتطويل، بل حذف مسائل كثيرة، فينقل منه بابا ويترك بابا، وربما كان الذى يحذفه أكثر فائدة، فيما هو بسبيله، من الذى يذكره، والضرورة لما يحذفه أشد، وربما طال عليه الباب الذى ينقل منه فيطرح من فصوله ما فائدة الباب فيه، وربما أثبت في

(1) ٤٥١/١٠٥٩ — ٥٣٩/١١٤٤

الباب كلاما لبعض الناس وحذف الرد عليه أو أثبت الرد وحذف أصل الكلام، وقد يثبت في بعض المسائل أقوال الناس ويحذف القولة التي اعتمد عليها أبوه! إلى غير ذلك من الإخلال الكثير الذى لا ينبعي معه لتلك الزيادة أن تثبت، ولا أن تعد شيئا مغنيا بالنسبة إلى مراد المصنف ».

ثم يعود ابن خليل في آخر مقدمته فيضيف إلى هذه المطاعن الخطيرة : أن « في « زيادة أبـى رافع » مسائل ليس لها في « ألمجلى » أصل و لعلها من تراجم كتاب « الخصال » المشروح بكتاب « الإيصال » المكمل منه « المحلى » فاشتبهت على أبي رافع الفضل — رحمه الله — حين تكميله الكتاب ».

عمل ابن خليل ومنهجه

قال ابن خليل : « ولما ألفيت الزيادة هكذا، ووقع إلي من كتاب « الإيصال » جملة كبيرة فيها موضع الحاجة، رأيت أن أكمله، على ترتيبه ووضعه إن شاء الله تعالى، حتى إذا رآه العارف الناقد لم ير فرقا بينه وبين ما ابتدأ به أبو محمد، إلا فيما قدمته، من ذكر الإسناد فقط — ولنا نحن عودة إلى مسألة الإسناد هذه — قال : وذلك أني أذكر المسألة التي وقف فيها أبو محمد فأتمم منها ما غادره، ثم أرجع إلى كتاب « المجلى » فأنقل المسألة التي تليها، وأذكر البرهان عليها منقولا من كتاب « الإيصال » أنقله على ما هو عليه، ثم أنقل مسألة مسألة كذلك من كتاب « المجلى » لا أتعدى ترتيبه وأذكر البرهان على ذلك من « الإيصال »، حيث وقع، ثم أذكر الخلاف فيها — إن وقع — والاحتجاج، والاعتراض، والترجيح، حتى كأنه هو الذى تممه ».

أما المسائل التي في « تتمة أبي رافع » وليس لها ذكر في « المجلى » فقد ألغاها ابن خليل « اذ ليست من أصل الكتاب المشروح ولا من شرط المصنف ولا دخلت في وصيته بوجه ».

وفي ختام « مقدمة ابن خليل » يعلن أنه « ليس له في هذا التاليف غير نسخه فقط، كله كلام أبـي محمد رحمه الله، امتثل فيه ما أوصاه فلذلك حسن — بل وجب — أن يكون عزو التتمة إليه لأنه محض عبارته لم يدخل فيها شيئا حاشا مسالة ألقى

فيها بيده متحاملا، فنبه ابن خليل عليها فقط، لم يدخل من كلامه في كلام ابن‌حزم شيئا « وإنما أفردها بذاتها لتعلم ».

ثم يقول : « فإني، والعالم الله، لو لم يوص بتكملته من كلامه في كتاب « الإيصال » لم أقدم على ذلك، رحمة الله عليه ورضوانه ».

و هنا نقف فنتساءل عن ابن خليل العبدري هذا، من هو؟ وما هو موطنه ؟ وما هو عصره ؟ وما هي قيمته العلمية ؟ وأين كتابه « القدح المعلى » هذا ؟ وما هي قيمة هذه المطاعن الخطيرة التي يوجهها « لتتمة » أبي رافع الفضل ؟

وبالرغم من كون صاحب « المورد الأحلى » يورد لنا اسم ابن خليل، واسم أبيه واسماء ستة من جدوده ونسبه، ويحليه مرة بالأستاذ الجليل السري تابع السلف، وبالإمام محمد ابن خليل العبدري مرة اخرى، ويقول عنه : « وناهيك به » فإنا لم نعثر له على ترجمة ولا ذكر في شيء مما رجعنا إليه من المراجع المتنوعة، على كثرتها.

غير اننا عثرنا في كتاب « الذيل والتكملة لكتابي الموصول و الصلة » لابن عبد الملك المراكشي ١٢٣٦/٦٣٤ — ١٣٠٣/٧٠٣ (مخطوط) على ذكر عبد الملك ابن عبد الرحمن بن ابي بكر ابن خليل العبدري، فلم نستبعد أن يكون هو والد صاحبنا، ويكون ذكر خليل بعد أبي بكر على أنه الجد الأعلى الذى اشتهر عقبه بالنسبة اليه، لا على أنه والد أبي بكر، وهو استعمال شائع، ويقول المراكشي عن عبد الملك هذا انه بلنسي كان من أهل العلم حيا سنة أربع‌عشرة وستمائة، أي ١٢١٧ م (ج ٤ لوحة ٨ مصورة-المكتبة العامة بالرباط).

فيكون ابن خليل — على هذا الاحتمال — من أهل القرن السابع الهجري الثالث‌عشر الميلادي، وهذا ما سنلمح في كلام ابن خليل قريبا ما يشير إليه. أندلسيا أو مغربيا، فقد كان رحيل الأندلسيين إلى المغرب كثيرا في هذه الحقبة.

كما أنا لم نعثر في شيء من فهارس الكتب و معاجمها كما لم نقف في غيرها على ذكر لكتاب « القدح المعلى » هذا، وإنما عثرنا على اسم كتاب « القدح المعلى في الكلام غلى بعض أحاديث المحلى » للقطب الحلبي الحافظ عبد الكريم بن عبد النور (٦٣ أو ٦٦٤ — ١٢٦٥/١٢٦٤ — ١٣٣٤/٨٣٥)

وعلى « القدح المعلى في التاريخ المجلى » لأبي الحسن علي بن سعيد المغربي، دفين دمشق (حوالي ١٢٠٨/٦٠٥ – ١٢٨٦/٦٨٥) وتوجد نسخة من هذا بتونس بخط المؤلف، غير أنه لا صلة له بموضوعنا، غير أن صديقي الأستاذ البحاثة الحاج محمد بن أبي بكر التطواني كان أوقفني على قائمة تتضمن اسماء الكتب التي كانت موقوفة بالمسجد الأعظم بمدينة سلا، مؤرخة بثامن ربيع الآخر عام ١٢٢٨ ﻫ الموافق ١٨١٣ م و من بينها كتاب « المعلى تتمة المحلى »

ونحن نعلم أن « المعلى » اسم لمختصر « المحلى » لابن عربي الحاتمي ١١٦٤/٥٦٠ – ١٢٤٠/٦٣٨، وللرد على « المحلى » لابن الحسن ابن زرقون الاشبيلي محمد ابن محمد بن سعيد ١١٤٤/٥٣٩ – ١٢٢٤/٦٢١، فهل هذا الذى كان بسلا منذ أقل من مائة و خمسين سنة هو « القدح المعلى » لابن خليل ؟ أو هو تتمة أخرى « للمحلى » لشخص آخر لم يقف على « تتمة » ابن خليل ؟ أو وقف عليها فلم تعجبه فوضع تتمة أخرى ؟

وإن الأمل لا يزال موجودا في العثور على هذا الذى كان بالمسجد الأعظم بسلا، أما الآن فكل ما بين أيدينا عن ابن خليل و « تتمته » هذه « المقدمة » التي احتفظ لنا بها صاحب « المورد الأحلى » ضمن « مقدمته » وفيها نرى ابن خليل كاتبا مجيدا أثريا واعيا، متثبتا ناقدا، وحزميا متعصبا غاليا، فهو يبتدئ بإيراد حديث : « تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما... » ويذكر أن تآليف علماء الإسلام في السنة راجعة — على كثرتها — إلى خمسة انواع ... وأن أنفعها القسم الرابع المتضمن لحديث الرسول وفقه الصحابة والتابعين وعلماء الأمصار، مع التعرض للترجيح في الأقوال والاحتجاج، بحسب ما ظهر للمؤلف أنه الحق من غير تقيد بالانتصار لمذهب معين.

وبعد ان ذكر من ألفوا في هذا الموضوع على اختلاف العصور مشيرا الى توسيع المتأخرين فيما اختصر فيه المتقدمون، ذكر أن أبا محمد علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم الفارسي أكثر من ذكر استيفاء لأقوال المخالفين وبسطا لأدلتهم، لأنه — رحمه الله — أتى بعد حدوث الفتن و ما ابتلي به بعض الناس من المحن، في نصرة قول من لم يؤمر بنصره، ولا يغني عنه من الله شيئا، ونسأل الله العافية، وأن أحسن كتبه كتاب « الإيصال » قال : « إلا أنه عدم — اليوم — عدما لا يتأتى وجوده كاملا أبدا، وبعده كتاب « المحلى » في شرح كتاب « المجلى » أيضا وكلاهما موجود كثير ».

وبعد ما ذكر ما أوردناه عنه فيما سبق – من وقوفه على « تتمة » أبي رافع الفضل والمقارنة بينها و بين كتاب « الإيصال » وتصديه لتكميل « المحلى » من كتاب « الإيصال » امتثالا لوصية مؤلفه أورد خمسة فصول : حصر في أولها أسانيد ابن‌حزم الدائرة المتكررة في « المحلى » إلى ذوي المؤلفات التي يروي عنها، و ذكر في ثانيها أن « الإمام أبا محمد قد تكلم فيه اقوام من الجهال، ونسبوه إلى اشياء هم أحق بها ... وقد أدى بعض (كذا) المتأخرين في سوء الثناء عليه حتى نسب إلى معتقده سوءا ... وربما كذبوا عليه في أشياء نسبوها اليه إفكا وزورا، ثم إنهم لعنوه عليها إفكا منهم و غرورا، وبهتانا ومحض تقول، قال : وقد أثنى عليه جلة من أهل الفضل والخير والدين من أهل المشرق والمغرب ... » ثم قال : « وبالجملة فانه إذا تأمل العاقل النبيه، السالم الفطرة من التعصُّب والهوى، حال الإمام أبي محمد – رحمه الله – وتأمل أقوال المتكلمين فيه وجد هم على قسمين : إما جاهل مفرط الجهل، يسبه ولا يدري ما كان عليه من الشدة في الدين والمحافظة على اتباع السنن والحض على ذلك، فهو يسبه ولا يدري ما يلزمه في دينه من ثلب امرئ مسلم من أكابر أهل العلم قد لحق بربه، وإما رجل رقيق الحياء، قليل الدين، ينال منه تعصبا لأهل مذهبه أو غير ذلك لينال من دنياه ما أحب ... قد اعتاض عما عند الله تعالى بأن يقال عنه إنه كان ناصرا المذهب كذا، مصمما عليه، وهو يدري أن ما ناله من أبي محمد – رحمة الله عليه – لا يجوز عقلا ولا شرعا – إن كان مصدقا بالشرع ! » ويتصدى ابن خليل في الفصل الثالث للدفاع عن ابن حزم فيما أخذ عليه من سلاطة لسانه وإقذاعه في سب مخالفيه فيقول :

« إن أكثر من أثنى على أبي محمد – رحمه الله – آخذه في شيء وهو أنه أطلق لسانه وقلمه على قوم من المتعصِبين بالثلب و السب، والنيل منهم، وكأنهم رأوا هذا خطأ، وأنه أتى ما لا يجوز فعله وعيب عليه ذلك في تصانيفه، قال : وأنا أقول : إنه ليس خطأ، بل هو قربة إلى الله تعالى ! وجهاد فيه، ! وزين للتأليف !

وبيان ذلك أن الخلاف لما وقع بين‌السلف الصالح – رضي الله عنهم – لم يقدح بسببه بعضهم في بعض ولا عادى عليه أحد أحدا، بل قد يوجد بين رجلين منهم الصحبة المؤكدة والخلاف في مسائل كثيرة، لأنهم كانوا لا يراعون في ذلك إلا وجه الله تعالى.

ثم خلف من بعدهم خلف جعلوا طلب العلم سببا لنيل دنياهم، ومرقاة يبلغون

بها من الترؤس مناهم، فتعصب قوم لقوم عمل أهل الدولة في ذلك العصر بقولهم إما وفاقا لمن تقدم أو استحسانا منهم لذلك، فبالغ هؤلآء في التعصب لأقوالهم ».

وبعد ما استدل على ذلك بضياع مذاهب لم تحظ من تأييد الدول بمثل ما حظيت به مذاهب اخرى أشار إلى قبح ذلك التعصب وحرمته شرعا وعقلا، وقال : « وربما يكون في بعض المواضع ردة عن الإسلام... وذلك أنهم يعترضون على «كتاب الله » تعالى، وعلى الصحيح من سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم بما قدروا عليه من أنواع الاعتراضات، فيحرفون الكلم عن مواضعه — قصدا! — ويمزقون «كتاب الله » تعالى تمزيقا باردا ويتحكمون فيه تحكما فاسدا، ويعرضونهما على كلام من قلدوه فما وافقه منهما أخذوا به، وما لم يوافقه منهما نبذوه بالعراء، وقابلوه بالرد والتحريف، والحمد لله تعالى على السلامة مما ابتلاهم به ومما وقعوا فيه »!

فابن حزم يرى في مذهبه — يقول ابن خليل — أن تلك المقولات منه مجاهدة شرعا! ويحتج على ذلك بحديث : من رأى منكم منكرا فليغيره...

ثم يضيف ابن خليل إلى ذلك « أن الحق فيمن علم الحق وعند عن قبوله من هؤلآء أن يجالدوا عليه بالسيوف، وتحرق كتبهم المضلة التي ليس فيها لرسول الله ذكر، إلا آراء مجردة عن الاستدلال بالكتاب والسنة، حتى يرجعوا عن هذه المقاصد الرذلة والأغراض المبعودة كما فعل بعض من ولاه الله من أقطار أرضه أمرا، فجزاه الله خير الجزاء، فمن لم يقدر على ذلك ففرضه — على رأي أبي محمد — أن يجاهدهم بلسانه كما فعل هو ».

ومن الواضح أن ابن خليل يشير في عبارته هذه إلى ما وقع في الأندلس والمغرب من حرق كتب المالكية أواخر القرن السادس الهجري، الثاني عشر الميلادي على عهد يعقوب المنصور الموحدي، الذى ملك فيما بين ٥٨٠/١١٨٤ — ٥٩٥/١١٩٨، وهو حادث عاصره — غالبا — عبد الملك بن خليل البلنسي، الذى لم نستبعد أن يكون هو أباه.

ويتصدى ابن خليل في الفصل الرابع للنضال عن أبي محمد في تخطئته من خطأ من السلف الصالح رضي الله عنهم : فليست التخطئة نيلا منهم، ولا يعدها نيلا منهم إلا جاهل أحمق، وإذا قال قائل عمن أخطأ في شيء — وهو ممن يجوز عليه الخطأ، : قد اخطأ، فهو إخبار بحق وصدق ولو قال غير ذلك لكان كاذبا !

وفي الفصل الخامس يورد قول أبي محمد : « و لسنا نرضى عمن يغضب لنا، إنما نرضى بمن يغضب للحق ولا نسر بمن ينصر أقوالنا إنما نسر بمن ينصر الحق حيث هو.

ولا يجهل علينا جاهل فيظن أنا متبعون مذهب الإمام أبي سليمان داود ابن علي، إنما أبوسليمان شيخ من شيوخي ومعلم من معلمينا، إن أصاب الحق فنحن معه — اتباعا للحق — وإن اخطأ اعتذرنا له، واتبعنا الحق حيث فهمناه » ويعقب ابن خليل على ذلك قائلا هو ايضا :

« وكذلك أقول : لا يجهل علي جاهل فيظن أني متبع للإمام أبي محمد، أبو محمد شيخ من شيوخي ومعلم من معلمي، إن أصاب الحق فأنا معه — اتباعا للحق — وإلا فأنا مع الحق حيث فهمته ! بحسب ما يوفقني الله تعالى له وينعم به علي ».

وقد تقدم النقل عن ابن خليل أن ابن حزم ألقى بيده في مسالة متحاملا فنبه ابن خليل عليها، كما أنه حذف أسانيد ابن حزم للأحاديث التي يحتج بها، مخالفا بذلك ما سار عليه ابن حزم فيما حرره من « المحلى ».

وأما قيمة مطاعن ابن خليل في « تتمة » أبي رافع الفضل فهي متوقفة — ولا شك — على العثور على « القدح المعلى » وعلى « الإيصال »، والمقارنة بينهما، وهذا ما تكاد تنقطع الآمال دون التطلع اليه، أو الوقوف من أخبار ابن خليل وأحواله على ما يكفي للوثوق بقوله والاعتماد عليه، على أن هذا الذى عرفناه عنه لحد الآن — على قلته — كاف لحمل الباحث المتحري على الوقوف من « تتمة » أبي رافع الفضل موقف الحذروالارتياب، وعدم الجرأة على نسبة شيءٌ إلى ابن حزم أو المذهب الظاهري إستنادا إليها أو إلى ما استند إليها وحدها.

« المورد الأحلى »

ونعود مرة اخرى إلى « المورد الأحلى » أو إلى مقدمته على الصحيح، فصاحبه يذكر : « أنه لم يزل يخطر بباله — إبان اشتغاله بكتاب « المحلى » أن يختصره غير متصرف فيه، بأن يختصر أسانيده إلى حيث انتهى مصنفه، ضابطا لهذه الأسانيد

من المصنف إلى ذوي المصنفات الذين روى عنهم ويسردها مقدمة في أول الكتاب، ويقتصر فيما بقي على ذكر اسم الصحابي والمخرج، مثال ذلك : البخاري عن أنس، مسلم عن أبي هريرة ... فيحصل من هذا معرفة طرق روايته لما روى مع السلامة من تكريرها » ثم أفاض القول في الدواعي للاستغناء عن ايراد الإسناد والاقتصار على ذكر المخرج، من غير أن ينسب ذلك لابن خليل، وقد سبق أن نقلنا عن ابن خليل إحالته على ما تقدم له من ذكر حذف الإسناد، مع أن صاحب « المورد الاحلى» لم يورد شَيْئا من ذلك منسوبا لابن خليل! ثم ذكر صاحب «المورد الأحلى»: أنه كان يحجم عن هذا الاختصار أدبا مع مؤلفه — رحمه الله — إلى أن رأى الكتاب الموسوم بـ« المستحلى » من كتاب « المحلى » الذى اختصره شيخ الإسلام ... أبو عبد الله محمد ... الشهير بابن الذهبي، فسح الله في أجله، وتقبل عمله، وقابله مع أصله، ليرى كيف صنع ؟ ويقفوه فيما جمع، ويتبعه، إذ حق مثله أن يتبع.

الطعن في « المستحلى »

فوجده قد حذف من مسائله جملة، وصيره — بعد أن كان فاضلا في نوعه — فضلة! وربما أدخل ترجمة مع أخرى، ورأى ان هذا الفعل فيها أحرى، وهيهات! وأنى له ما طاب ولكن الدهر يظهر العجب! لأن الكتاب إنما سيقت متونه على ما هو مبني عليه من تراجم المسألة، فإذا حذفت المسألة برمتها وأدخلت أخرى فيما بعدها و لم يذكر ما يوضحها من ترجمتها بنصها فقد نزع — والله أعلم — عن الكتاب حلاه، وأمر على من يطالعه من بعده ما منه استحلاه، فليته حصر قبل أن يختصر ! !

هذا مع كونه لم يسلك فيه مسلك الاختصار على شرط قرره، وإنما استحل شيئا فسطره. فبتر الكتاب والله اعلم بالصواب !

وربما أورد على المصنف ما لم يرد، وأقدم عليه ببادىء الرأى ولم يجتهد، وألزمه ما لم يلزم، وحكم عليه وهو لم يحكم !

فزاد هذا صاحب « المورد » إحجاما إلى إحجامه، وجدد له إفحاما إلى إفحامه قال : وهو — أي الذهبي — وإن كان أحد مشيختنا رضوان الله عليه فالحق أحب الينا من أفلاطون... كما قال أرسطو و له — نفع الله به — على كل حال أجر.

« القدح المعلى »

ولما يسر له الوقوف على الكتاب الموسوم ب « القدح المعلى في إكمال المحلى » ألفاه قد طابق اسمه مسماه ولفظه فحواه، سبق لبعض ما أمله، لكنه أتى ببعض ما تخيله، فانشرح صدره لما أحجم عنه واستخار الله فيه ورأى أن يضم الكتاب المذكور إليه على الشريطة المقدمة.

وقد اعتذر ابن خليل عن إخلاله « بجامع الإيصال » لأنه لم يجده، وقد وجده صاحب « المورد الأحلى » ومعه « جامع المجلى » فوعد بأن يضم إن شاء الله « جامع الإيصال » عند فراغ الكتاب ويتلوه « بجامع المجلى » إذ هو الكتاب المشروح ويسوق بعد ذلك تراجم من روى عنهم أبو محمد على اختصار نافع، وطرق اتصال رواية مصنفات ابن حزم بالمؤلف، وبه يكمل إن شاء الله المجلد الأخير، ثم أعلن أنه « لم يتصرف على أبي محمد – رحمه الله – في كلمة فما فوقها، محتجا بأن الإمام ابن خليل – وناهيك به! – قد تقدمه في هذا وأنه إنما أحب شيئا ورأى من تقدمه إليه، مستحسنا ذلك لديه فنحا نحوه.

وأنه لم يقصده فيه بنو الزمان ولا تكرر إليه في تقاضيه الإخوان، ولم يسأله إياه من يعين، على إسعافه ولا ألزمه ذلك من يجب على، اتصافه ولا اعتذر فيه بعذر، ولا شكا توالي خطوب دهر و لا قدم رجلا و أخر اخرى »

وهنا نقف مرة أخرى لنتسائل : هل وفق صاحب « المورد الأحلى » لتحقيق برنامجه فأتم الكتاب على الوجه الذى قرره أو حال حائل بينه وبين ما عزم عليه ؟

ومن هو مؤلف « المورد الأحلى » هذا ؟ إننا لم نعثر إلا على الجزء الأول من أربعة أو خمسة بناء على أن الجزء الأول قد تضمن تلخيص ما يقرب من خمس الكتاب، وعبارة وثيقة الوقف المتقدمة المكتوبة على أول ورقة منه، بدل على أول ورقة من الجزء الأول، تكاد تشعر بأن هذا الجزء وحده هو الذى أوقفه المولى الرشيد.

كما أنا لم نعثر في شيء مما وقفنا عليه أو رجعنا إليه من كتب التراجم ومعاجم

الكتب وفهارسها على ذكر لهذا الكتاب وإنما وقفنا على تسمية مختصرات « المحلى » لابن عربي الحاتمي ٥٦٠/١١٦٤ ٦٣٨/١٢٤٠، وهو موجود بتونس — ولأبي حيان ٦٥٤/١٢٥٧ — ٧٤٥/١٣٤٤ — « الأنور الأحلى » والذهبي.

أهمية بالغة

وعلى كل حال فلا تخفى الأهمية البالغة التي « لمقدمة المورد الأحلى » بالنسبة للدراسات الحزمية التي يلاحظ الباحث بمزيد الغبطة والا بتهاج ازدياد عدد المشتغلين و المعنيين بها في الغرب و في الشرق على السواء، فهي تقدم لنا وثيقتين إحداهما يحتمل أن تكون أندلسية أو مغربية من القرن السابع، والأخرى مشرقية من القرن الثامن، مكتوبتين بقلم حزميين، ونحن لا نكاد نعثر على نظير لهما — فيما وصل إلى أيدينا — الإ عند الحافظ الحميدي (قبل ٤٢٠/١٠٢٩ — ٤٨٨/١٠٩٥)، في « جذوة المقتبس » في حين أن أخبار و آراء بقية الحزميين لا نكاد نعثر عليها إلا عند غيرهم وأغلب ما يكونون من خصومهم.

فأما ابن خليل فقد أوردنا من عباراته الدالة على غلوه الشديد في حزميته ما فيه غنية عن إعادة التنبيه عليه.

وأما صاحب « المورد الأحلى » فان عباراته تفيض بالتقدير الكبير لابن حزم، فهو « الإمام الحجة الناقد ناصر الحق » و « لا نزاع في عدالته » وهو « عدل مطلع لثبوت عدالته وكثرة اطلاعه » « والاحتجاج بما روى عن اصحاب المسانيد كالاحتجاج بذوي المسانيد ولا فرق »

وقد رأينا أنه « لم يتصرف على أبى محمد في كلمة فما فوقها » ورأيناه « يحجم عن الإقدام على اختصار « المحلى » أدبا مع مؤلفه ولا يجروٌ على الإقدام إلا تحت تاثير جلالة الإمام محمد ابن خليل العبدري »

ثم إنها تتضمن معلومات مفيدة عن عدة كتب :

فابن خليل يحدثنا عن « الإيصال » بانه « عدم — اليوم — عدما لا يتأتى وجوده كاملا أبدا »، كما يحدثنا في الوقت نفسه أنه « وقعت إليه جملة كبيرة منه » بينما يحدثنا صاحب « المورد الأحلى » عن وجود « جامع الإيصال » و« جامع المجلى » في الشرق في القرن الثامن مع أن ابن خليل لم يجد الأول في القرن السابع رغم انه أندلسي فيما يظهر.

ومع أن النقد اللاذع الذي وجهه صاحب « المورد » لكتاب « المستحلى » للذهبى يمثل وجهة نظر حزمي مغال في تعظيم ابن حزم فانه ستبقى له قيمته ولا شك ما دمنا لم نعثر على « المستحلى » ونتبين — إذ ذاك — بالمقارنة بينه وبين « المحلى » قيمة ما وجهه إليه صاحب « المورد » من اتهامات.

معلومات لم تكن معروفة من قبل

زملائي المحترمين،

هذه معلومات طريفة لم تكن معروفة، ولم يسبق نشرها قبل الآن، فعسى أن تكون إذاعتها — لأول مرة — في هذا المؤتمر الذى يضم جملة وافرة من المعنيين بالبحث والتنقيب في مختلف الأقطار سببا في العثور على كتاب « القدح المعلى » وبقية أجزاء « المورد الأحلى » ومعرفة مؤلفيهما، فنضيف بذلك حلقة جديدة إلى معلوماتنا عن ناحية من نواحي تاريخ الفكر الإسلامي جديرة بالعناية والاهتمام.

محمد ابراهيم الكتاني

تعقيب

هذا، وبعد الفراغ من إلقاء ملخص التقرير السابق وقف رئيس الجلسة الدكتور صلاح الدين المنجد مدير معهد إحياء المخطوطات العربية التابع للجنة الثقافية بجامعة الدول العربية، وبعد ما أشاد بالحديث وهنأ على التوفيق فيه. أعلن أن بعثة اللجنة إلى تونس للوقوف على نوادر المخطوطات بها وتصويرها، قد عثرت هناك على مجموع به عدة رسائل لابن حزم و من بينها كتاب « القدح »، وان مصور هذا المجموع يوجد الآن بمعهد المخطوطات بالقاهرة.

ولكني أخشى أن يكون الدكتور المنجد واهما في قوله، وأن يكون عثور اللجنة بتونس على « القدح المعلى » لابن سعيد خيل للدكتور أنه الذى تحدثنا عنه.

وقد أكد لي الأستاذ الكبير حسن حسني عبد الوهاب — وكان من الحاضرين — أن « قدح » ابن سعيد هو الذى كان معروفا وجوده بتونس، أما « قدح » ابن خليل فلم يسبق له أن سمع به هو الآخر.

ثم إن « القدح المعلى » لابن خليل لابد أن يكون في مجلد أو أكثر فقد قدمنا أن « تتمة » أبى رافع الفضل تقع في ٥٣٦ صفحة من المطبوع ، أى جميع الجزء الحادي عشر و ما يقرب من الربع من الجزء العاشر و « قدح » ابن خليل لا بد أن يكون أكبر منها — حسبما يفهم من كلامه السابق — أو في حجمها على الأقل، فلا يمكن أن يكون — والحالة هذه — مجرد رسالة من بين رسائل يضمها مجموع ، وعلى كل حال فما دام الأمر يتعلق بمصور موجود بمعهد المخطوطات بالقاهرة فإن التاكد من الحقيقة ليس بالأمر الصعب.

وإننا لنتمنى ، مخلصين ، أن يكون ما قاله الدكتور هو الواقع ، فتتحقق بذلك الأمنية التي تمنيناها في آخر التقرير وتتضح — تبعا لذلك — حقائق ظلت مجهولة لدى الباحثين لحد الآن.

محمد ابراهيم الكتاني

AU XXIVe CONGRÈS INTERNATIONAL DES ORIENTALISTES DE MUNICH

L'été de l'an dernier, s'est tenu à l'Université de Munich, en Allemagne occidentale, entre le 28 août et le 4 septembre 1957, le XXIVe Congrès international des Orientalistes. Plus de 1500 congressistes d'Orient et d'Occident y assistaient, délégués par divers instituts et organismes de recherche scientifique. La délégation marocaine était composée du Professeur Mohammed el Fasi, alors ministre de l'Éducation Nationale ; du Professeur Mohammad Ibrahim al-Kattani, de l'Institut des Hautes Études Marocaines — aujourd'hui Faculté des Lettres — représentant l'Institut, en vertu d'une décision du Conseil d'Administration des professeurs, en date du 13 avril 1957 ; et de M. Ahmad al-Yamani du cabinet du ministre.

Le Professeur Mohammad Ibrahim al-Kattani y a lu une communication portant sur un manuscrit demeuré (jusqu'à présent) inconnu des chercheurs, qu'il a lui-même découvert, et qui renferme des renseignements nouveaux pour tous les spécialistes des études ḥazmiennes comme, en particulier, la charge dont la *Tatimma al-Muḥallā* d'Abū Rāfi' al-Faḍl, fils d'Ibn Ḥazm a fait l'objet, et à la suite de laquelle cet ouvrage perd toute sa valeur. Le Professeur a attiré l'attention sur l'intérêt qu'il y aurait à fournir une réponse aux questions soulevées par cette découverte ; il a (en même temps) formulé l'espoir que la communication de ces renseignements inédits au Congrès ouvriraient les voies aux réponses (souhaitées).

Prenant en considération le caractère inédit et l'intérêt présentés par les recherches du Professeur, le Ministère de l'Éducation Nationale a estimé utile d'en faire connaître les résultats aux professeurs et aux étudiants de l'enseignement supérieur de Qarawiyine et de Ben Youssef. Le Professeur a donc lu la communication (qui suit), le mercredi après-midi, 21 rabī'I, 1377 (16 octobre 1957), dans la salle de lecture de la bibliothèque de la Qarawiyine, après quelques mots de présentation du chef de service de l'Enseignement supérieur Islamique du Ministère ; et le lundi après-midi, 4 rabī'II (28 octobre), dans la cour de la Faculté de Droit de Ben Youssef, après une courte présentation du Directeur de la Faculté. En voici le texte :

Une page (jusqu'ici) ignorée de l'histoire de la pensée musulmane

à propos de deux ouvrages intitulés l'un : *al-Mawrid al-'aḥlā fi-ḫtiṣār al-muḥallā* (ce dernier) d'Ibn Ḥazm ; l'autre *al-qidḥ al-mu'allā fi 'ikmāl al-muḥallā.*

La valeur de l'école littéraliste se manifeste, pour quiconque étudie l'histoire de la pensée musulmane, par le fait qu'elle marque une réaction contre l'abus du

recours à l'opinion subjective et à la méthode d'analogie, et aussi contre le peu de souci témoigné par certains canonistes pour les textes qui fondent la Loi ; elle se manifeste également par le fait qu'elle lutte de manière suivie contre l'adhésion servile à une école juridique déterminée, et qu'elle prêche le retour aux sources premières de l'Islamisme qui sont le Coran et la Tradition.

L'histoire de la pensée musulmane a été témoin, au temps de sa floraison et de sa vitalité,de la lutte acharnée qui s'est déroulée entre l'école littéraliste, d'une part, et certaines autres écoles juridiques musulmanes d'autre part. De même, nombreux sont les mouvements de réformes religieuses qui, en nombre de milieux sociaux musulmans, à des époques très diverses, ont subi l'influence de certains points de vue littéralistes ; bien plus encore, des pays musulmans, tels que la Syrie et l'Égypte par exemple, ont fait appel, pour l'institution de certaines de leurs lois modernes à l'école littéraliste. Tel a été le cas, entre autres, pour certains problèmes d'ordre testamentaire.

C'est pourquoi, il a été absolument nécessaire, pour qui étudie la pensée musulmane dans un milieu social quelconque, de rechercher l'étendue de l'influence exercée sur elle par les idées de l'école littéraliste, et la façon dont elle a réagi ; de même qu'il est indispensable à qui se livre à des études de droit musulman comparé, de connaître le point de vue de l'école littéraliste, sur les questions les plus diverses. C'est bien, d'ailleurs, ce qu'ont fait de nombreux chercheurs de maintenant et d'autrefois.

Mais le temps a détruit les œuvres écrites de l'école littéraliste, aussi bien en Orient qu'en Occident. D'elles, nous ne possédons plus que le *Muḥallā* d'Ibn Ḥazm 'Ali b. Aḥmad b. Sa'īd al-Andalusī, 384-456/994-1064 ; ce qui lui confère une valeur particulière, à côté de sa valeur propre. Cependant, au cours des recherches minutieuses que j'ai entreprises relativement aux autres travaux d'Ibn Ḥazm, je suis tombé sur un manuscrit, jusqu'à présent inconnu et dont la lecture a pour effet de limiter la valeur reconnue au *Muḥallā*, à la seule partie principale de l'œuvre, c'est-à-dire à celle écrite par Ibn Ḥazm, à l'exclusion de la dernière partie qui, elle, fut écrite par Abū Rāfi' al-Faḍl, son fils, après la mort de l'auteur survenue avant qu'il eût pu achever son travail. J'ai donc découvert à Meknès, le tome I du *Mawrid al-'aḥlā*, abrégé du *Muḥallā* d'Ibn Ḥazm. Ce volume ne porte ni le nom de l'auteur, ni la date à laquelle il fut écrit ; on saisit, toutefois, que l'auteur appartient à la catégorie des disciples du *ḥāfiẓ* ad-Ḏahabī (673-748/1274-1347) d'après ce qu'il dit dans sa préface, en sorte qu'on peut en inférer qu'il appartient au VIIIe siècle de l'hégire, c'est-à-dire au XIVe siècle de l'ère chrétienne.

Ce qu'il importe de signaler ici, c'est que l'auteur a rapporté le titre de l'ouvrage dans sa préface et à la fin du volume tel que nous l'avons énoncé (1), si bien que certain lecteur, parmi ceux qui ont examiné le livre, ayant cru à tort qu'il était d'Ibn Ḥazm, en a transcrit le titre en abrégé sur le recto de la première feuille et sur le dos comme suit : *al-Mawrid al-'aḥlā* d'Ibn Ḥazm, et c'est sous cette forme qu'il a été enregistré dans le catalogue des manuscrits de la Grande Mosquée, sans qu'on se rendît compte que c'est le *Muḥallā* qui est d'Ibn Ḥazm et non le *Mawrid al-'aḥlā*.

(1) *Al-Mawrid al-'aḥlā fi-ḫiṣār al-Muḥallā* libn Ḥazm.

Ce volume comprend 204 feuillets de 27 lignes chacun ; chaque feuillet a 26 centimètres de long et 17 cm. 5 de large ; la calligraphie en est orientale ; de nombreux feuillets du milieu et de la fin sont piqués par les vers. Dans sa rédaction abrégée, ce livre arrive à la question 424 qui figure à la page 71 du tome IV du *Muḥallā* (Imprimerie al-Munirīya). Sur le recto du premier feuillet du livre, a été collée une feuille sur laquelle est rédigé un acte notarié établissant que, Moulay Rachid, deuxième prince de la dynastie alaouite qui régna de 1075 à 1082/1664-1671 a érigé en *waqf*, dans sa totalité, ce livre — dont le texte est écrit à partir du recto du premier feuillet (1) — au profit de la bibliothèque qu'il a créée à la Grande Mosquée de Fès-Nouvelle. Mais comment, et quand ce livre a-t-il donc été transféré à Meknès ?

La partie la plus intéressante de ce tome est constituée par une préface de sept feuillets et de quelques lignes. Et l'élément le plus important de cette préface elle-même, est constitué par la préface d'un ouvrage inconnu, lui aussi, sur lequel on ne sait rien, et dont on ignore tout de l'auteur, les seuls renseignements qu'on ait (de l'un et de l'autre) nous étant apportés par la dite préface : il s'agit du livre intitulé *al-Qidḥ al-mu'allā fi'ikmāl al-Muḥallā*, « œuvre du maître illustre, excellent, fidèle disciple des Ancêtres, Muḥammad b. 'Abd al-Malik b. 'Abd er-Rahmān b. Abī Bakr b. Muḥammad b. Ja'far b. Muhammad b. Ḫalīl al-'Abdarī ». L'auteur du *Mawrid al 'aḥlā* a rapporté *in extenso* le texte de cette préface qui compte moins de quatre feuillets.

Ibn Ḫalīl al-'Abdarī y mentionne qu'« Ibn Ḥazm — que Dieu lui fasse miséricorde — fut touché par la mort, alors qu'il avait avancé son ouvrage, le *Muḥallā*, jusqu'au début du livre traitant des délits du sang, du prix du sang, et du talion ; il n'en avait exposé que six questions, et une partie de la septième ; il lui restait à achever ce septième article et (à rédiger) le reste du livre des délits du sang, du prix du sang, du talion ; et (les livres) du serment cinquantenaire ; — de la lutte à mener contre les hérétiques ; — de la qualification légale des brigands ; — de la peine légale à appliquer à l'occasion du vol ; — de la peine légale infligée aux agresseurs en armes ; — de la qualification légale des apostats ; — de la qualification légale de l'adultère et de l'imputation calomnieuse ; — de la consommation du vin ; — du châtiment discrétionnaire et (à rédiger) le *Jāmi* '(2) ».

Ibn Ḫalīl poursuit aussi : « On m'a dit qu'un témoin digne de foi a rapporté sur Ibn Ḥazm qu'il avait obtenu de ses fils la promesse qu'ils termineraient son ouvrage selon la méthode qu'il avait (lui-même) suivie dans le *Kitāb al-Iṣāl*... Or Abū Rāfi' al-Faḍl était le plus âgé d'entre eux, le plus considérable par le mérite ; il se mit donc en devoir de terminer l'ouvrage. Il en transcrivit au net un exemplaire, qu'il n'acheva pas ; et auquel, on ne se référa pas (comme on l'aurait fait si), après (avoir achevé son travail) Abū Rāfi' l'avait revu avec soin et corrigé. La mort le frappa et l'empêcha de mener à bien son projet ; il périt, en effet, en martyr à la bataille de Zallāqa, c'est-à-dire en l'année 479-1086.

Quand un copiste, transcrit le *Muḥallā*, et qu'étant arrivé à la (dernière) question (traitée par Ibn Ḥazm) au moment de sa mort, il s'abstient de la compléter,

(1) En sorte que le texte de la première page est caché sous le feuillet sur lequel a été rédigé l'acte notarié.

(2) Chapitre dans lequel se trouvent rassemblées les questions qui ne font pas l'objet d'un *kitāb*.

n'ajoute rien au livre et signale que c'est à ce passage que l'Imām a été frappé par la mort, la recension ainsi présentée est celle d'Abū Ḫālid Yazīd b. al 'Āṣ al-'Awnabī al-Andalusī. Il est d'autres recensions dans lesquelles le copiste transcrit jusqu'au bout la partie ajoutée par Abū Rāfi' al-Faḍl ; il s'agit alors de la recension transmise sous l'autorité d'Abū 'Umar Kawṯar b. Ḫalaf b. Kawṯar, et d'Abū-l-Ḥasan Šuraiḥ b. Muḥammad b. Šuraiḥ (1) avec la licence d'Abū Muḥammad ». On sait que cette dernière recension du *Muḥallā* est celle qui a été imprimée. L'addition (d'Abū Rāfi') commence à l'article 2024, p. 441, t. X et va jusqu'à la fin du livre, c'est-à-dire qu'elle comprend un total de 536 pp. renfermant 284 articles.

Charge d'Ibn Ḫalīl contre l'*Addition* d'Abū Rāfi'

Le plus important de cette préface d'Ibn Ḫalīl et ce par quoi elle se distingue, c'est le coup qu'elle porte à la partie ajoutée au *Muḥallā* par Abū Rāfi', qui fait que cette *Addition* perd toute valeur. Ibn Ḫalīl dit, en effet, qu'il a dûment examiné le texte et qu'il y a trouvé beaucoup d'imperfections. C'est ainsi que l'Imām Abū Muḥammad avait ordonné le *Muḥallā* selon le même plan que le *Mujallā*. Il annonçait : Livre tel, Question telle ; et il empruntait au *Mujallā* son opinion sur la dite question, telle qu'elle s'exprimait dans ce dernier jusqu'au bout ; puis il ajoutait : Démonstration ; et il faisait appel à tous les arguments puisés dans le Coran, ou dans la Tradition, ou dans le Consensus, ou dans les vues spéculatives qui, selon lui, avaient trait aux problèmes traités. Si la question étudiée ne donnait lieu, à sa connaissance, à aucune divergence, l'article était terminé et il annonçait le suivant. Si (au contraire) le problème donnait lieu à une divergence de vue, il en faisait état, il mentionnait l'argumentation du contradicteur, ses objections, exprimait sa préférence selon ce qu'il lui en semblait, mentionnait les noms des Compagnons, des Successeurs et des savants des provinces (de l'Empire) qui opinaient dans le même sens que lui sur la question. Et il avait bâti ainsi le *Muḥallā*, sans s'écarter du plan suivi par le *Mujallā*, le premier étant le commentaire du second, et ainsi, jusqu'où il lui fut donné d'aboutir.

Or le travail d'Abū Rāfi' al-Faḍl, dans son *Addition*, consista à prendre des chapitres selon l'ordre (adopté) dans l'*Iṣāl* et à en compléter le *Muḥallā*, sans toucher au *Mujallā*, sans lui en emprunter un seul mot. Plût à Dieu que lorsqu'il fit à l'*Iṣāl* les emprunts qu'il lui a faits, il se fût appuyé sur lui, qu'il n'en eût supprimé que les répétitions et les longueurs ; mais non ! Il en a omis de nombreuses questions ; il en prend un chapitre, il en laisse un autre. Souvent il arrive que les passages omis offrent plus d'intérêt, par son propos, que ceux qu'il cite, et que la nécessité de connaître ces passages omis soit plus pressante (que celle qu'il y avait à connaître les passages cités).

Souvent, tel chapitre, auquel il emprunte, lui paraît trop long, il en rejette alors des sections qui en faisaient l'intérêt ! (Ou bien) il soutient telle assertion tout en omettant les objections qu'elle suscite. (Ou bien) il soutient la réfutation tout en supprimant (les propositions qui sont à) l'origine de la discussion. Souvent (encore)

(1) 451-1059/539-1144.

il soutient dans certaines questions, des assertions et omet (de citer) l'opinion sur laquelle s'était appuyé son (propre) père !

Il existe bien d'autres imperfections qui font que l'*Addition* d'Abū Rāfi', ne saurait faire autorité, ni être considérée comme un travail d'un riche apport, compte tenu du but (que se proposait d'atteindre) l'auteur ! ».

Ensuite Ibn Ḫalīl revient (à la charge), à la fin de sa préface et il ajoute à ces importantes considérations qui entachent la valeur (du travail d'Abū Rāfi' la remarque suivante) : « Dans l'*Addition* d'Abū Rāfi', il existe des questions qui n'ont pas de racines dans le *Mujallā;* peut-être procèdent-elles de chapitres du *Kitāb al Ḫiṣāl*, lequel a été commenté par le *Kitāb al 'Iṣāl*, lequel a servi à compléter le *Muḥalla*. Abū Rāfi' — que Dieu lui fasse miséricorde — a fait une confusion sur ces questions quand il a entrepris d'achever le livre de son père ».

Le travail d'Ibn Ḫalīl et sa méthode

Ibn Ḫalīl dit : « Ayant constaté que l'*Addition* d'Abū Rāfi' se présentait de la manière (que j'ai exposée) ; et me trouvant par ailleurs en possession d'une bonne portion du *Kitāb al-'Iṣāl*, dont j'avais (justement) besoin, je jugeai bon de terminer (le *Kitāb al-Muḥallā*) en me conformant à l'ordre (suivi par l'auteur) et à sa manière — autant que Dieu le voudrait — de telle façon que le connaisseur et critique qui viendrait à l'examiner ne constate aucune différence entre la partie ajoutée et la partie initiale due à Abū Muḥammad, à l'unique exception (toutefois), comme je l'ai dit précédemment, de ce qui concerne la mention des *isnād-s* ». (Nous reviendrons sur cette question des *isnād-s*.)

Ibn Ḫalīl poursuit ainsi : « Pour ce faire, je reprendrai la question sur laquelle s'était arrêté Abū Muḥammad, en lui apportant le complément qu'il avait dû abandonner ; puis je me réfèrerai au *Kitāb al-Mujallā* et en transcrirai la question suivante, en empruntant, la démonstration qui s'y rattache, au *Kitāb al-'Iṣāl*, sans aucune retouche. Puis je poursuivrai ainsi, prenant au *Kitāb al-Mujallā* les questions l'une après l'autre, sans transgresser l'ordre de succession des matières, empruntant (en même temps) au *Kitāb al-'Iṣāl* là où elle se trouve la démonstration correspondante. Puis je ferai état — s'il y a lieu — des divergences de vue, des arguments, des objections, des conclusions faisant pencher la balance (d'un côté ou de l'autre ; le tout) comme si c'était l'auteur lui-même qui avait achevé son travail ».

En ce qui concerne les questions qui figurent dans l'*Addition* d'Abū Rāfi' et qui ne sont pas mentionnées dans le *Mujallā*, Ibn Ḫalīl les supprime « car, dit-il, elles ne font pas partie intégrante de l'ouvrage commenté ; l'auteur ne s'était pas imposé de les traiter, et elles n'étaient (en aucune manière) incluses dans la recommandation (qu'il fit de terminer l'ouvrage).

En conclusion de sa préface, Ibn Ḫalīl déclare « que sa participation (propre) à l'ouvrage se réduit à de la copie. Le livre tout entier est la parole même d'Abū Muḥammad, que Dieu lui fasse miséricorde. Lui (Ibn Ḫalīl) a exécuté la recommandation de l'auteur. C'est pourquoi, il convient, mieux encore, il faut attribuer à ce dernier le (mérite du) complément de l'ouvrage, car il est la pure expression (de sa pensée) ; lui-même n'y a rien introduit de son cru ; il a, toutefois réservé une

question qu'Ibn Hazm s'est laissé aller à traiter à contre-cœur ; mais que lui, Ibn Ḥalil n'a fait que signaler, en évitant de rien mêler de lui au discours d'Ibn Hazm ; se bornant à isoler cette question pour qu'on la distinguât (des autres) ». Et il ajoute : « Pour moi, et Dieu est celui qui sait, si (Abū Muḥammad) n'avait pas recommandé de terminer (le *Muḥallā*) à partir de son livre *al-Iṣāl*, je ne me serais pas enhardi à le faire. Que Dieu lui fasse miséricorde et soit satisfait de lui ».

Arrêtons-nous là, et posons-nous cet sur Ibn Ḫalīl les questions suivantes : Qui est-il ? Quelle est sa patrie ? A quelle époque a-t-il vécu ? Quelle est sa valeur du point de vue scientifique ? Où est son livre, ce *Qidḥ al-Mu'allā*. Que valent les graves attaques qu'il dirige contre l'*Addition* d'Abū Rāfi' al-Faḍl ?

Bien que le *Mawrid al-ahlā* nous donne le nom d'Ibn Ḫalil, celui de son père, et de six de ses ascendants, ainsi que son ethnique, bien qu'il l'orne, une fois, du titre de Maître illustre et excellent, disciple des Ancêtres, et qu'une autre fois, il l'appelle l'Imām Muḥammad b. Ḫalīl al-'Abdarī et dise de lui « qu'il suffit (par son mérite) à tenir la place de tout autre ! », nous n'avons trouvé aucune biographie, ni aucune mention le concernant, dans aucun des documents de toute sorte auxquels nous nous sommes référé si nombreux qu'ils soient ! Toutefois, nous nous sommes aperçu que, dans le *Kitāb aḏ-ḏail wa-t-takmila li-kitābai al-mawṣūl wa-ṣ-ṣila* d'Ibn 'Abdallah al-Marrākušī (634-703/1236-1303) (non imprimé), il est fait mention (d'un personnage du nom) d''Abd el-Malik b. Abd er-Raḥmān b. Abī Bakr b. Ḫalīl al-'Abdarī. Il ne nous paraît pas invraisemblable qu'il s'agisse là du père de notre homme. La mention du nom de Ḫalīl (immédiatement) après celui de Abū Bakr s'explique par le fait que ce nom-là fut porté par l'ascendant le plus reculé, celui même auquel la lignée doit sa notoriété et non parce que Ḫalīl fut le père d'Abū Bakr. Cette façon de procéder est conforme à un usage très répandu.

Al-Marrākuši dit de cet 'Abd el-Malik : « Il est originaire de Valence ; faisait partie des gens de science ; il vivait en l'année 614/1217 (T. IV, planche VIII de la photocopie de la Bibliothèque Générale de Rabat).

Ibn Ḫalīl selon cette hypothèse serait du VIIe siècle de l'Hégire (qui correspond) au XIIIe siècle de l'ère chrétienne ; c'est ce à quoi nous le verrons bientôt faire allusion ; maghrébin ou andalou ; les voyages d'andalous au Maghreb étaient fréquents en cette époque.

De même, nous n'avons trouvé, ni dans les catalogues, ni dans les dictionnaires bibliographiques, ni dans aucun autre endroit, aucune mention de ce *Qidḥ al-Mu'allā*. Nous avons seulement trouvé le titre suivant : *al-Qidḥ al-Mu'allā fī-l-kalām 'alā ba'd 'aḥādīṯ al-muḥallā*, composé par le *Quṭb* originaire d'Alep, le *ḥāfiẓ* 'Abd el-Karīm b. 'Abd an-Nūr (663 ou 664-735/1264 ou 1265-1334) ; et (cet autre) : *al-Qidḥ al-mu'allā fi-t-tarīḫ al-mujallā*, d'Abū-l-Ḥasan 'Alī b. Sa'īd al-Maġribī, enterré à Damas (environs 605-1208 (?)/685-1286). De cet ouvrage, se trouve une copie à Tunis de la main de l'auteur. Mais il n'a aucun rapport avec notre sujet.

Cependant, notre ami, le Maître, le chercheur érudit, al-Ḥājj Muḥammad b. Abī Bakr al-Tiṭwānī nous a fait connaître une liste portant les titres d'ouvrages qui étaient propriétés ḥabous de la Grande Mosquée de Salé, datée du 8 rabī' II de l'année 1228/1813. Parmi ces titres figure celui du *Mu'allā Talimma al-Muḥallā*. Or, nous savons que le *Mu'allā* est le titre de l'abrégé du *Muḥallā* d'Ibn 'Arabī

al-Ḥātimī (560-1164/638-1240) et aussi de celui de la réfutation du *Muḥallā* par Abū Ḥasan b. Zarqūn al-Išbīlī Muḥammad b. Muḥammad b. Sa'īd (539-1144/621-1224). Le livre qui était donc à Salé, il y a moins de cent cinquante ans, était-ce le *Qidḥ al-mu'allā* d'Ibn Ḫalīl ? Ou bien était-ce un autre *Complément* du *Muḥallā*, composé par un autre personnage qui ignorait le *Complément* d'Ibn Ḫalīl ou bien qui, le connaissant et ne l'ayant pas apprécié en aurait composé un autre ?

Mais l'espoir demeure de tomber (un jour) sur ce *Mu'allā* qui était à la Grande Mosquée de Salé. Pour l'instant, tout ce que nous possédons sur Ibn Ḫalīl et sa *Tatimma*, c'est sa préface que nous a conservée l'auteur du *Mawrid al-aḥlā* dans sa propre préface. Par elle nous apprenons qu'Ibn Ḫalīl est un écrivain de qualité, un traditionniste de grande érudition, critique minutieux *(du ḥadīt)* professant pour l'école d'Ibn Ḥazm un zèle extrême.

(Dans sa préface), il commence par citer le *ḥadīṯ;* « J'ai laissé parmi vous deux choses (grâce auxquelles) vous n'errerez pas, pour autant que vous vous y attacherez solidement... » et il rappelle que l'œuvre des savants de l'Islam, se rapportant à la *Sunna*, se ramène, en dépit de son abondance, à cinq catégories... ; que la plus utile de ces catégories est la quatrième, (c'est-à-dire) celle qui renferme les dits du Prophète ; le droit canonique élaboré par les Compagnons, les Successeurs et les Savants des provinces de l'Empire avec un exposé des préférences à accorder aux opinions, et de l'argumentation, conforme, à ce qui semble être à l'auteur, la vérité ; (ceci), sans se laisser enchaîner à soutenir une école déterminée.

Ensuite, après avoir cité les noms des auteurs qui ont composé des ouvrages sur cette matière à différentes époques, tout en faisant allusion au travail d'amplification entrepris par les Modernes de l'œuvre qu'avaient présentée sous une forme concise les Anciens, il note que Aḥmad b. Sa'īd b. Ḥazm al-Fārisī est de ceux que l'on donne comme ayant multiplié plus que tout autre les citations complètes d'opinions d'adversaires, et qui, plus que tout autre, a largement exposé leurs arguments, car — que Dieu lui fasse miséricorde — il s'est trouvé (avoir agi de la sorte) après la période des troubles au cours de laquelle des personnages se virent soumis à de rudes épreuves pour avoir pris sur eux de soutenir l'opinion de gens qu'on ne leur avait pas commandé de soutenir (ce qui, par surcroît,) ne les servait en rien auprès de Dieu. Nous demandons à Dieu la paix.

Le meilleur des ouvrages d'Ibn Ḥazm est le livre de l'*Iṣāl.* Mais dit Ibn Ḫalīl, il a, aujourd'hui disparu, de sorte qu'il sera impossible à jamais de le retrouver en entier ; après ce livre, vient le *Muḥallā*, commentaire aussi du *Mujallā*. Ces deux derniers existent en de nombreux exemplaires.

Puis, après avoir fait mention de tout ce que nous avons rapporté plus haut, à savoir : — l'examen auquel il s'est livré de la *Tatimma* d'Abū Rāfi' ; — la comparaison (du texte) de cette dernière avec l'*Iṣāl ;* — son propre travail entrepris pour compléter le *Muḥallā* à partir de l'*Iṣāl*, de manière à accomplir la dernière volonté d'Abū Muḥammed, il présente cinq sections :

Dans la première section, il a concentré les *isnād-s* d'Ibn Ḥazm qui reviennent fréquemment dans le *Muḥallā* et qui s'appuient sur les auteurs dont les ouvrages lui servent de référence.

Dans la deuxième section il s'exprime ainsi : « Certes, l'Imâm Abū Muḥammad a fait l'objet de propos peu honorables (émanant) de gens ignorants qui lui ont

imputé des choses qu'on aurait pu leur imputer à eux-mêmes avec plus de justice ; certains modernes, conduits par leur esprit de dénigrement, sont allés jusqu'à entacher sa foi de suspicion... ; souvent ils ont forgé contre lui des mensonges à propos de choses qu'ils lui ont faussement imputées ; ensuite, prenant prétexte de ces choses ils l'ont maudit ; c'était de leur part mensonge, présomption, calomnie, pure invention ». Ibn Ḫalīl ajoute (toutefois) : « (Mais) il a été loué par des personnages considérables appartenant aux gens de mérite, de bien, de religion, en Orient, comme en Occident... ». Il conclut ainsi : « En somme, lorsque l'(observateur) sage et averti, affranchi de parti pris et de passion, réfléchit sur le cas d'Abū Moḥammad — que Dieu lui fasse miséricorde — et sur les propos mensongers dont il est victime, il constate que ses détracteurs se ramènent à deux types : l'ignorant, exagérément ignorant qui l'injurie et qui méconnaît l'intensité de son sentiment religieux, sa fidélité à la *Sunna* et ses efforts pour exhorter (les autres dans cette voie) ; qui l'injurie sans se rendre compte de ce que sa propre religion subit de dommage du fait qu'il porte atteinte à un musulman savant et qui a déjà rejoint son Seigneur ;

— ou bien (alors) l'individu de faible pudeur, de peu de religion, qui s'en prend à lui par parti pris en faveur des gens de sa propre école juridique afin d'obtenir les avantages matériels qu'il désire... Un tel personnage échange la faveur de Dieu Très-Haut contre la réputation qu'on lui fait d'être le champion de telle école juridique ; et il s'opiniâtre tout en sachant que le dommage qu'il cause à Abū Muḥammad, ne se justifie, ni du point de vue de la raison humaine, ni de la loi divine... si (toutefois) il croit (encore) à la loi divine ».

Dans la troisième section, Ibn Ḫalīl entreprend de défendre Ibn Ḥazm contre le reproche qu'on lui adresse d'avoir la dent dure et d'injurier grossièrement ses adversaires. Voici ce qu'il dit : « La plupart de ceux qui ont fait l'éloge d'Abū Muḥammad le reprennent en un point : celui d'avoir répandu sa plume et sa langue en propos durs et injurieux sur les gens qui avaient pris fait et cause (contre lui), de leur avoir fait du mal ; pour ces personnes-là, c'est (de la part d'Ibn Ḥazm) un manquement, quelque chose qui ne doit pas se faire, c'est un vice qui marque son œuvre. Eh bien, moi, je dis : ce n'est point là un manquement ; au contraire, c'est une bonne action, qui rapproche de Dieu Très-Haut ; c'est une guerre sainte ; c'est une parure qui réhausse l'œuvre ! Et voici ce qui le montre : lorsqu'il y eut divergence parmi les Grands Ancêtres — que Dieu soit satisfait d'eux — ils ne se portèrent pas, pour autant, des coups les uns aux autres, pas un d'eux ne nuisit à l'autre ; mieux encore, on constata que le lien solide fondé sur la qualité de Compagnon pouvait coexister avec des divergences sur de nombreuses questions ; il en était ainsi parce qu'ils ne considéraient, en l'occurrence que la face de Dieu Très-Haut. Par la suite ils eurent des successeurs qui érigèrent la recherche de la science en moyens d'acquérir des avantages matériels ; ils s'en firent une échelle pour atteindre les degrés de la prééminence à laquelle ils aspiraient. Alors des gens s'agrégèrent en clans autour d'autres gens, et les puissants de l'État, réglèrent leur conduite sur leurs opinions, soit pour complaire aux personnages haut placés, soit pour manifester leur propre approbation. Et ils allèrent très loin dans le zèle fanatique avec lequel ils accueillirent les assertions de ces sectaires ».

Après avoir montré la justesse de ces vues en expliquant que telles écoles juridiques qui n'avaient pas bénéficié de l'appui du Pouvoir, comme certaines autres, avaient dû disparaître, il met à l'index la laideur de cet esprit partisan, et son caractère illicite tant du point de vue de la raison que du point de vue de la loi divine et il dit : « Souvent, en certains cas, il y a apostasie ! Car on oppose toute sorte d'objections au Livre de Dieu Très-Haut, à la Tradition authentique de l'Apôtre de Dieu — que Dieu le bénisse et le sauve — autant qu'on le peut ; on adultère le sens des mots, intentionnellement ; on met en pièces gratuitement le Livre de Dieu ; on porte de soi-même sur lui un jugement vicié ; on les compare tous les deux (Coran et *Ḥadīṯ*) aux écrits des gens qu'on a choisis de suivre aveuglément ; tout ce qui dans le Coran et le *Ḥadīṯ* s'accorde avec ces écrits on le retient et ce qui, dans l'un et l'autre, ne concorde pas avec eux, on en fait table rase, on l'accueille en le réfutant, en le déformant. Louange au Très-Haut qui préserve des épreuves que ces gens subissent et (de la situation) dans laquelle ils sont tombés ».

(Ainsi), dit Ibn Ḫalīl, Ibn Ḥazm, estime que les choses dites par lui dans la formulation de sa doctrine, constituent une lutte (sainte) au regard de la loi ; et il soutient son point de vue en arguant du *ḥadīṯ;* « Quiconque, parmi vous, est témoin d'une action blâmable, qu'il la transforme... ». Et il ajoute : « La vérité pour ceux qui la connaissent et qui refusent énergiquement de la recevoir de ces gens-ci, (veut) que ces derniers soient affrontés par l'épée, que soient livrés aux flammes leurs livres qui égarent, et qui ne contiennent aucune référence à l'Apôtre de Dieu, sinon des opinions (elles-mêmes) dépouillées d'arguments référant au Livre et à la *Sunna;* et ce, jusqu'à ce qu'ils reviennent sur leurs vils projets et qu'ils renoncent à leurs desseins vouées à l'inanité. C'est ce que fit certain prince que Dieu avait investi du pouvoir sur certaines de Ses terres, que Dieu lui octroie la meilleure récompense.

Quand on ne peut recourir à ces mesures, on doit alors — selon l'opinion d'Abū Muḥammad — se faire un devoir de combattre ces (ennemis) par la langue, tout comme il le fit lui-même ».

Il est clair qu'Ibn Ḫalīl, par les termes qu'il emploie en dernier, fait allusion à l'autodafé des livres malékites qui eut lieu au Maġrib et en Espagne dans le dernier tiers du VIe siècle de l'Hégire, c'est-à-dire au XIIe siècle de l'ère chrétienne, à l'époque de Ya'qūb al-Manṣūr l'Almohade qui régna de 580-1184 à 595-1198. C'est un événement dont fut contemporain, très probablement, 'Abd el-Malik b. Ḫalīl de Valence dont il n'est pas invraisemblable de supposer qu'il est le père d'Ibn Ḫalīl.

Dans la quatrième section, Ibn Ḫalīl entreprend de défendre Abū Muḥammad lorsque celui-ci accuse d'erreur ceux d'entre les Grands Ancêtres — que Dieu soit satisfait d'eux — qui se trompent. Cette accusation d'erreur n'est pas un acte de malveillance dirigé contre eux ; il n'y a pour le prendre ainsi que l'ignorant, le sot... Et si on dit de quelque personne qui s'est trompée en quelque matière, cette personne étant de celles qui a licence de se tromper : elle s'est trompée, on a dit vrai, on a énoncé la vérité. Dire le contraire c'est être menteur.

Dans la cinquième section il cite les propos suivants d'Abū Muḥammad : « Notre satisfaction ne va pas à ceux qui mobilisent leur colère en notre faveur,

mais à ceux qui la mobilisent pour la vérité ; et notre contentement ne va pas à ceux qui se font les champions de notre doctrine, mais à ceux qui se font les champions de la vérité, là où elle est. Que l'ignorant n'aille pas, dans son ignorance de ce qui nous concerne nous-même, croire que nous suivons en sectateur le *madhab* de l'Imām Abū Sulaimān Dawūd b. 'Ali. Abū Sulaimān est bien l'un de nos maîtres, l'un de ceux qui nous a enseigné, (cependant) s'il touche juste, nous sommes avec lui, parce que nous suivons la vérité ; mais s'il se trompe, nous lui présentons nos excuses et nous suivons la vérité, là où nous avons compris qu'elle se trouve ».

Et Ibn Ḫalīl enchaîne en ces termes : « De même je dis : Que l'ignorant n'aille pas, dans son ignorance de ce qui me concerne moi-même, croire que je m'attache en sectateur à l'Imām Abū Muḥammad ! Celui-ci est l'un de mes maîtres, l'un de ceux qui m'a enseigné ; s'il touche juste, je suis avec lui, par attachement à la vérité ; sinon je suis avec la vérité là où j'ai compris qu'elle se trouve pour autant que Dieu m'aide à l'atteindre et m'en fasse don par Sa grâce ».

Il a été rapporté précédemment, d'après Ibn Ḫalīl, qu'Ibn Ḥazm, s'était laissé aller à traiter une question à contre-cœur. Ibn Ḫalīl a attiré l'attention sur cette question ; de même qu'il a supprimé les chaînes d'appui dont Ibn Ḥazm accompagne les *ḥadīṯ-s* qu'il cite à l'appui de son argumentation, contrairement à ce qu'a fait l'auteur, dans la partie qu'il a rédigée du *Muḥallā*.

Quant à la valeur à attribuer aux attaques d'Ibn Ḫalīl contre l'*Addition* d'Abū Rāfi', on en pourra juger avec certitude qu'autant qu'on aura découvert le *Qidḥ al-Mu'allā* et l''*Iṣāl* et qu'on les aura comparés l'un à l'autre. Les espoirs (d'aboutir à une conclusion) sont à peu près coupés sans cet examen, à moins d'arriver à posséder sur Ibn Ḫalīl les renseignements suffisants qui permettront d'avoir confiance en lui et de se référer à son autorité. Mais ce que nous savons de lui, jusqu'à présent, malgré que ce soit peu de chose, suffit à inciter le chercheur minutieux à adopter à l'égard de l'*Addition* d'Abū Rāfi' une attitude faite de prudence et de suspicion, dénuée de toute propension téméraire à attribuer quelque chose à Ibn Ḥazm, ou à l'école littéraliste par référence à cette *Addition* ou à une autre source qui s'appuierait uniquement sur elle.

Le *Mawrid al-aḥlā*

Revenons une fois de plus au *Mawrid al-aḥlā*, ou plutôt à sa préface. L'auteur de cet ouvrage rapporte «que tout le temps qu'il s'est occupé du *Muḥallā*, il a eu en tête l'idée d'en faire une version abrégée, sans toutefois prendre de liberté avec le texte ; (en se proposant pour réaliser son projet) de composer un précis des chaînes d'appui citées dans toute leur longueur par l'auteur ; de transcrire avec soin ces chaînes d'appui rattachées aux auteurs sur l'autorité desquelles elles sont citées ; de les agencer en préface au début du livre ; et de se borner, pour le reste (de l'ouvrage), à citer le nom du Compagnon et celui du traditionniste qui a dégagé le *ḥadīṯ*, par exemple : al-Buḫārī d'après 'Anas ; Muslim d'après Abū Huraira... Le résultat (de cette méthode) étant (de permettre au lecteur) de connaître les chaînons par lesquels les *ḥadīṯ*-s ont été transmis, tout en évitant de les répéter ».

Ensuite il développe abondamment les motifs de se dispenser de rapporter (intégralement) les chaînes d'appui, et de se limiter à mentionner le nom du

traditionniste qui a dégagé le *ḥadīṯ*, mais il n'attribue pas (cette idée) à Ibn Ḫalīl ; or nous avons eu, précédemment, l'occasion de noter, d'après Ibn Ḫalīl, que celui-ci avait pris l'initiative d'introduire (dans le *Muḥallā*) un changement qui consistait à supprimer les chaînes ; cependant, l'auteur du *Mawrid al-'aḥlā* n'attribue rien de tout cela à Ibn Ḫalīl !

Après quoi, il annonce qu'il avait renoncé à abréger le *Muḥallā* par égards pour l'auteur — que Dieu lui fasse miséricorde — jusqu'au moment où il vit le livre intitulé *al-Mustaḥlā min kitāb al-Muḥallā*, lequel est une version abrégée du *Muḥallā*, due au Maître de l'Islam Abū 'Abdallāh Muḥammad, connu sous le nom d'Ibn aḏ-Ḏahabī que Dieu retarde le jour de sa mort. Il prit cet ouvrage, le compara à la version intégrale pour se rendre compte de quelle façon l'auteur avait procédé, et suivre son exemple, car, c'est le droit d'un tel (homme) que d'être suivi.

Charge contre le *Mustaḥlā*

Or il constata qu'aḏ-Ḏahabi avait supprimé un grand nombre de questions et qu'il avait réduit le *Muḥallā* qui était en son genre, un livre plein de mérite, à (l'état de) (simple) résidu. A maintes reprises, il a mêlé tel chapitre avec tel autre, pensant qu'il en était mieux ainsi. Foin de tout cela ! Où en est-il (aḏ-Ḏahabī) de son projet ! La fortune produit bien des merveilles. Les textes qui composent le livre constituent, en effet, un enchaînement qui s'ordonne selon les titres des questions traitées. Lorsqu'on supprime une question toute entière, et qu'on en mêle une autre avec celle qui suit, sans mentionner le titre qui éclaire le texte relatif à cette question, on arrache au livre sa parure — (du moins je le crois) Dieu sait mieux ce qu'il en est — et on rend amer à qui étudie ce livre ce qui devait lui en paraître doux. Plût à Dieu qu'aḏ-Ḏahabī fût frappé d'inhibition avant de composer son abrégé !

Il faut joindre à cela qu'il n'a pas accompli son travail d'abrègement en se soumettant à une convention établie (par avance) ; quand il a trouvé qu'il pouvait disposer d'une chose, il l'a retranchée, mutilant (ainsi) le livre. Dieu sait ce qu'il convient de faire.

Parfois il fait dire à l'auteur ce qu'il n'a pas voulu dire ; il a osé (exprimer) sur lui une opinion hâtive sans avoir fait aucun effort d'interprétation personnelle ; il le charge d'une tâche qu'il ne s'était pas imposée ; il porte sur lui un jugement alors que nul ne l'a érigé lui (aḏ-Ḏahabī) en arbitre.

Tout cela renforçait le sentiment qui poussait l'auteur du *Mawrid* à reculer devant l'entreprise ; tout cela (entretenait) en le renouvelant le sentiment qui le réduisait à l'impuissance. Il disait, en parlant d'aḏ-Ḏahabī : « Bien qu'il soit un de mes maîtres — que Dieu soit satisfait d'eux — la vérité, comme disait Socrate, m'est préférable à Platon ; de toute manière, il obtiendra sa récompense. Que Dieu (nous) fasse participer aux faveurs qu'il lui a accordées ».

Al-Qidḥ al-muʿallā

Lorsqu'il lui fut donné de connaître le livre intitulé *al-Qidḥ al-muʿallā fī 'ikmāl al-Muḥallā* il trouva que ce titre s'appliquait bien au contenu de l'ouvrage, que la forme s'accordait avec la pensée ; que (par ailleurs, son auteur avait déjà fait en partie ce qu'il espérait faire, mais que ce livre n'offrait qu'une réalisation partielle de ce qu'il avait imaginé de réaliser ; il se sentit tout ragaillardi, disposé à (entreprendre) la besogne dont il s'était (jusqu'ici) éloigné ; il consulta Dieu par le sommeil sur le meilleur parti à prendre et jugea bon d'annexer le livre susmentionné (au travail qu'il entreprendrait) selon les conditions fixées plus haut.

Mais Ibn Ḫalīl avait dû s'excuser de n'avoir pas pu disposer du *Jāmiʿ al-'Iṣāl*, car il ne l'avait pas trouvé ; alors que l'auteur du *Mawrid al-'aḥlā* l'avait découvert ; comme (par ailleurs) celui-ci possédait le *Jāmiʿal-mujallā*, il promit de colliger — à condition que Dieu le veuille — le *Jāmiʿ al-Iṣāl*, quand il aurait fini son travail, de le faire suivre du *Jāmiʿal-Mujallā* qui est l'ouvrage commenté (par le *Muḥallā*), et ensuite de produire les biographies des personnages auxquels s'était référé Abū Muḥammad, selon une forme abrégée et utile, ainsi que les voies par lesquelles il était arrivé aux textes cités par Ibn Ḥazm dans ses œuvres. Par ce dernier travail — s'il plaît à Dieu — s'achèverait le dernier tome (de l'œuvre projetée). Poursuivant (son développement) il déclare : « Qu'il n'a pris aucune liberté avec (l'œuvre) d'Abū Muḥammad — que Dieu lui fasse miséricorde — ni à propos d'un mot ou plus, arguant que l'Imām Ibn Ḫalīl — et c'est une autorité qui tient lieu de toute autre — l'avait déjà précédé dans cette voie ; qu'il avait voulu (réaliser) une chose et que s'étant vu devancé, et ayant apprécié (l'œuvre déjà accomplie), il avait (à son tour repris ce travail) en suivant la même voie (que son prédécesseur) ; que, (d'ailleurs), les hautes personnalités du jour n'étaient pas venues à lui (pour le solliciter de faire ce travail) ; que les amis ne l'avaient pas assailli par leurs allées et venues pour le mettre en demeure d'acquitter la dette (qu'il aurait pu contracter envers eux, si ce travail au lieu d'être le fruit de sa propre initiative lui avait été commandé par eux avec l'engagement de sa part de l'accomplir) ; que personne ne le lui avait demandé parmi ceux qui pouvaient lui offrir quelqu'aide, bien qu'il eût accepté ; que personne ne l'en avait chargé, parmi ceux qui auraient dû le faire, bien qu'il fût pourvu des qualifications nécessaires ; qu'il n'avait allégué aucune excuse (pour se dérober à sa tâche) ; qu'il ne s'était pas plaint de la succession ininterrompue des mauvais coups du sort ; et qu'enfin il n'avait marqué aucune hésitation (à accomplir son œuvre) » [1].

Nous nous arrêterons, encore une fois, ici, pour nous demander si l'auteur du *Mawrid al-'aḥlā* a réussi à réaliser son programme et à terminer le livre selon la manière qu'il avait arrêtée, ou bien s'il en a été empêché.

Qui est donc l'auteur de ce *Mawrid al-'aḥlā*?

En fait nous n'avons découvert que le tome I (d'un ensemble) de quatre ou cinq (volumes) ; (cette estimation du nombre de volumes) reposant sur le fait que le tome I renferme le résumé d'à peu près le cinquième de l'ouvrage (d'Ibn

(1) L'auteur du *Mawrid* entend préciser qu'il ne doit rien à personne ; que le mérite d'avoir réalisé ce travail doit lui être attribué sans aucune réserve.

Ḥazm) ; et la formulation de l'acte notarié portant constitution de *waqf*, écrit sur le premier feuillet du volume, et qui tient ainsi la place du premier feuillet du tome 1, n'est pas loin de nous faire entendre que ce volume est le seul qui ait été érigé en *waqf* par Moulay Rachid. De même nous n'avons pas trouvé de mention de ce livre, dans aucune des sources sur lesquelles nous avons eu l'occasion de nous arrêter, ou auxquelles nous nous sommes référé, qu'il s'agisse d'ouvrages de bibliographies, de recueils bibliographiques ou de catalogues. Nous avons seulement fait connaissance des titres des abrégés du *Muḥallā*, celui d'Ibn 'Arabī al-Ḥātimī, qui se trouve à Tunis ; celui d'Abū Ḥayyān : *al-Anwar al-aḥlā*, et d'ad̲-D̲ahabī.

Haute importance (de la préface du *Mawrid*)

Quoiqu'il en soit, il est manifeste que la préface du *Mawrid al-aḥlā* est de la plus haute importance pour les études ḥazmiennes qui — ainsi, que l'observe le chercheur, avec beaucoup de satisfaction et de joie — attirent un nombre croissant de spécialistes en Occident comme en Orient. Cette préface nous offre deux documents sûrs : — le premier, qu'on peut supposer andalou ou maghrébin, du VIIe siècle ; — le second, oriental, du VIIIe ; tous deux rédigés par des partisans d'Ibn Ḥazm. Nous n'avons guère eu l'occasion de tomber sur des pièces qui leur soient comparables dans tout ce que nous avons eu en mains jusqu'à présent, à l'exception de ce que nous a fourni le *ḥafiẓ* al-Ḥumaidī (avant 420-488/1029-1095) dans la *Jadwa al muqtabis*, outre qu'il n'était guère donné de découvrir les renseignements relatifs aux autres ḥazmiens ainsi que leurs opinions, que chez des auteurs autres que ḥazmiens, qui pour la plupart étaient leurs adversaires.

Concernant Ibn Ḫalīl nous avons cité de lui assez d'expressions prouvant l'extrême vivacité de ses sentiments favorables à Ibn Ḥazm pour nous dispenser de les souligner à nouveau. Quant à l'auteur du *Mawrid al-'aḥlā*, il s'exprime en des termes débordant de la plus haute estime pour Ibn Ḥazm : c'est « l'Imām, l'Argument, le Scrutateur (sachant distinguer le bon du mauvais) ; le Champion de la vérité » et « celui dont l'esprit d'Objectivité n'est pas contesté » ; « le Juste dûment averti, en raison de son solide esprit d'objectivité et de l'étendue de son information » ; « l'argumentation reposant sur ses citations des traditionnistes vaut celle qui s'appuie (directement) sur les traditionnistes ; il n'y a aucune différence entre elles ».

Nous avons vu (par ailleurs), « qu'il n'avait pas pris de liberté avec (le texte) d'Abū Muḥammad fût-ce pour un mot ou plus ». Nous avons constaté « qu'il avait évité de s'engager à la légère dans le travail d'abrègement du *Muḥallā*, par égards pour l'auteur et qu'il ne s'était enhardi à entreprendre sa tâche que parce qu'il avait été impressionné (par l'exemple que lui offrait) « l'Illustre Imām Muḥammad b. Ḫalīl al-'Abdarī ».

Enfin, cette préface renferme des renseignements utiles sur nombres d'ouvrages. (Ainsi) Ibn Ḫalīl nous rapporte, à propos de l'*Iṣāl* « qu'il a aujourd'hui disparu, de telle manière qu'il sera impossible à tout jamais de le retrouver en entier » ; tout en faisant état au même moment « qu'il venait d'en avoir en mains une importante fraction » ; cependant que (de son côté) l'auteur du *Mawrid al-'aḥlā* nous rapporte que le *Jāmi' al-'Iṣāl* et le *Jāmi' al-mujallā* existent en Orient au

VIIIe siècle, bien qu'Ibn Ḫalīl andalou à ce qu'il semble, n'ait point trouvé le premier de ces deux ouvrages au VIIe. Quoique la critique mordante que l'auteur du *Mawrid* adresse au *Mustaḥlā* d'aḏ-Ḏahabī, représente le point de vue d'un ḥazmien extrême dans sa vénération pour Ibn Ḥazm, il est hors de doute que cette critique n'en conservera pas moins sa valeur, tant que nous n'aurons pas découvert le *Mustaḥlā* et que nous n'aurons pas alors élucidé, par une comparaison du texte de ce dernier avec celui du *Muḥallā*, la valeur des chefs d'accusation réunis par l'auteur du *Mawrid* contre le *Mustaḥlā*.

Données jusqui'ici inconnues

Honorables confrères, ces données ont un caractère tout à fait inédit ; elles n'ont fait l'objet, jusqu'à présent, d'aucune publication. Il faut espérer qu'en prenant l'initiative de les communiquer aux membres de ce congrès, qui réunit un grand nombre de chercheurs de divers pays, l'occasion naîtra de découvrir le *Qidḥ al-muʿallā*, les autres tomes du *Mawrid al-'aḥlā* et de connaître les auteurs de ces deux livres. Nous aurons ainsi ajouté un chaînon nouveau à (ceux qui constituent l'ensemble de) nos connaissances d'un secteur digne d'intérêt de l'histoire de la pensée musulmane.

Mohammad Ibrahim AL-KATTANI.

Suite à la communication

La lecture résumée de ce rapport achevée, le président de séance, le docteur Ṣalāḥ ad-Dīn al-Munjid, directeur de l'Institut chargé de la reconstitution des manuscrits arabes rattaché à la Commission culturelle de la Ligue arabe, est intervenu, a fait l'éloge du texte communiqué, et exprimé des félicitations pour la réussite (qu'il représente), ensuite de quoi, il a fait savoir que la mission dépêchée à Tunis par la Commission culturelle, pour examiner les manuscrits rares qui s'y trouvent et les photographier, avait découvert un recueil factice comprenant plusieurs traités d'Ibn Ḥazm, au nombre desquels se trouve le *Qidḥ*, et que la photocopie de ce recueil est maintenant déposée à l'Institut des Manuscrits du Caire.

Je crains, toutefois, que le Docteur Munjid, en s'exprimant ainsi, ne se soit abusé, et que la découverte faite par la Mission envoyée à Tunis du *Qidḥ al-muʿallā* d'Ibn Saʿīd, ne lui ait donné à penser qu'il s'agit du *Qidḥ* dont nous parlons, nous. L'éminent Professeur Ḥasan Ḥasani ʿAbd al-wahhāb qui était au congrès m'a confirmé que c'est le *Qidḥ* d'Ibn Saʿīd dont on connaît l'existence à Tunis ; quant au *Qidḥ* d'Ibn Ḫalīl, on n'en a jamais entendu parler.

Par ailleurs, le *Qidḥ al-muʿallā* d'Ibn Ḫalīl doit faire (au moins) un volume sinon plus. Nous avons dit, plus haut, que l'*Addition* d'Abū Rāfiʿ al-Faḍl comptait 536 p. de texte imprimé, c'est-à-dire le volume XI et près du quart du volume X (de l'ensemble du *Muḥallā*) ; or le *Qidḥ* d'Ibn Ḫalīl, selon ce qu'on en déduit des considérations développées antérieurement, doit être plus volumineux que l'*Addition*, ou tout au moins d'un format égal à elle. Ceci étant, il est impossible que cet ouvrage puisse être ramené (sous le rapport du volume) aux (dimensions

d')un simple traité réuni à d'autres dans un recueil factice. De toute manière, dès lors que cette vérification dépend de la photocopie déposée à l'Institut des Manuscrits du Caire, il ne sera pas difficile de s'assurer de la vérité. Nous espérons sincèrement que l'opinion exprimée par le Docteur sera vérifiée par les faits. Ainsi se réalisera le souhait que nous avons formulé à la fin de cette communication, et s'éclaireront par voie de conséquence des réalités demeurées jusqu'ici inconnues des chercheurs.

M.I.K.

(Trad. A. Faure)

COMPTES RENDUS DES SÉANCES MENSUELLES
DE
L'INSTITUT DES HAUTES-ÉTUDES MAROCAINES

SÉANCE DU 8 JANVIER 1958

M. G. Deverdun. — *Découverte d'un trésor monétaire près de Boujad* (voir p. 291).

M. P. Berthier. — *Sucreries saadiennes — Compte rendu de la campagne de fouilles à Chichaoua en mai 1957 en collaboration avec M. Jacques Meunié.*

Cette communication fait suite à celles des 25 janvier 1955 et 23 janvier 1957 sur les Sucreries Saadiennes (voir Hespéris, année 1955, 3e et 4e trim., p. 710 et 1957, 3e et 4e trim., p. 361).

M. Berthier rend compte de ce qu'en collaboration avec M. J. Meunié il a, du 13 au 29 mai 1957, fouillé une des deux sucreries de Chichaoua, celle de la Zaouïa bel Moqaddem.

Il donne d'abord un aperçu du site de Chichaoua et précise son importance sur le plan archéologique : présence de deux sucreries, d'un réseau hydraulique amenant les eaux des sources de Ras el Aïn et d'Abaïnou ainsi que de l'O. Chichaoua, d'un grand bassin d'accumulation, de la citadelle dite des Ksour el Abid, etc.

En s'appuyant sur une série de projections en couleur, il entre ensuite dans le détail des opérations de fouille. Partant de points de repère visibles en surface une série de coups de sonde heureux permettent de dégager un petit bassin, la gorge où tournait la roue hydraulique suivie d'un canal de fuite en partie voûté, l'emplacement d'un broyeur et surtout deux belles cuves en bronze (actuellement déposées à l'Institut des Hautes-Études Marocaines).

Deux catégories de poteries ont également été recueillies au cours de ces travaux : les formes à égoutter les pains de sucre et les pots de sucrerie. M. Berthier estime que le mode d'utilisation de ces poteries peut être déterminé grâce à l'ouvrage du P. Labat « Nouveaux voyages aux Iles d'Amérique », lequel contient une longue et très précise description de la fabrication du sucre aux Antilles vers la fin du xviie s., soit cent ans environ après l'époque présentement étudiée au Maroc. On peut en conclure que les procédés de fabrication pratiqués dans ce pays au xvie s. étaient assez perfectionnés et que l'usage du « sucre terré » y était connu.

Pour terminer M. Berthier fait part de ses projets. En tenant compte des résultats inespérés des fouilles de Chichaoua il se propose de fouiller systématiquement les localisations les plus importantes reconnues en surface pour arriver :

1. à dresser un atlas sûr des restes laissés au Maroc par cette ancienne industrie, document indispensable en fonction des conclusions géographiques et économiques qu'il sera possible d'en tirer ;

2. à reconstituer dans toute la mesure du possible et avec le maximum de précision la disposition et le fonctionnement de ces anciennes installations.

C'est à cette double tâche qu'il espère s'attacher, au cours des années à venir, aidé comme il l'espère, par le Ministre de l'Éducation Nationale et la direction de l'Institut.

SÉANCE DU 5 FÉVRIER 1958

M. G. Souville. — *La Préhistoire marocaine en 1957.*

Après un certain ralentissement en 1955 et 1956, la Préhistoire marocaine a connu une grande activité en 1957.

A l'intérieur même du service et en laboratoire, un travail important a pu être accompli : mise au point et publication du premier tome du *Bulletin d'Archéologie marocaine*, entièrement consacré à la Préhistoire [1] ; réunion de dossiers des sites préhistoriques du Maroc en vue de la préparation de la carte « Préhistoire » de l'*Atlas du Maroc* et, à plus longue échéance, de l'*Atlas archéologique du Maroc ;* classement et inventaire des collections du Musée provenant de fouilles anciennes et notamment d'Armand Ruhlmann, collections pratiquement abandonnées depuis la mort tragique de ce dernier.

C'est dans le cadre de cette mise au point des collections anciennes qu'il convient de placer la mission effectuée en novembre-décembre 1957 par M. Jacques Tixier, attaché de recherches au C. N. R. S. ; il a étudié les industries de l'Aïn Fritissa, gisement situé dans la Basse Moulouya, aux environs de Guercif, et fouillé en 1938 et 1939 par Armand Ruhlmann et qui n'avait fait l'objet que d'une brève note [2]. Le matériel réunit près de cinq mille pièces appartenant essentiellement au Paléolithique inférieur et à l'Atérien.

Les recherches sur le terrain ont intéressé les différentes régions du Maroc et ont porté sur toutes les périodes chronologiques de la Préhistoire. Il convient en particulier de signaler les récoltes de *Pebble culture* faites par M. G. Choubert et l'Abbé Roche sur le plateau de Salé [3] et par MM. Biberson, Choubert et Souville, dans différents sites de la région (Rabat, Salé, Arbaoua [4], etc.).

En novembre et décembre 1957, M. P. Biberson a entrepris de fouiller la carrière de Sidi Abderrahman, près de Casablanca, afin d'en préciser la stratigraphie et d'y recueillir des fossiles et de l'industrie ; le tout est actuellement en cours d'étude.

(1) T. I, 1956 (1957), 180 p., nombreuses fig. et pl.

(2) Forrer (R.) et Ruhlmann (A.), *La station paléolithique de l'Aïn Fritissa* (Maroc oriental), « Bull. de la Soc. de Préh. du Maroc », 1939, pp. 3-15, 3 fig.

(3) Choubert (G.) et Roche (Abbé J.), *Sur les industries anciennes du plateau de Salé*, « Bull. d'archéol. marocaine », t. I, 1956, pp. 9-37, 4 fig., XVI pl.

(4) Biberson (Pierre), Choubert (Georges), Faure-Muret (Anne) et Lecointre (G.), *Découvertes d'instruments de la « Pebble-Culture » dans les cailloutis villafranchiens d'Arbaoua*, « C. r. des séances de l'Ac. des Sc. », t. 245, 1957, pp. 938-939, 3 fig.

Sur l'initiative et sous la direction de M. G. Lecointre, un sondage a été fait en novembre-décembre 1957 à Kebibat (environs de Rabat), à l'endroit où fut découverte en 1933 une mandibule humaine, néanderthaloïde (1). Ce sondage s'enfonça dans une série de formations marines et continentales sur plus de 46 mètres avant d'atteindre les marnes tertiaires. M. Lecointre étudie actuellement ces résultats.

De janvier à mars 1957, G. Souville a poursuivi la fouille du tumulus de Si Allal el Bahraoui (2).

Dans la région de Marrakech, M. Jean Malhomme a fouillé une station néolithique à l'Oukaïmeden et continué ses relevés de gravures rupestres à l'Oukaïmeden et dans le Djebel Yagour.

Enfin, dans le Tafilalet, déjà connu par ses gravures rupestres et de nombreux tumuli (3), MM. J. Margat et Camus ont fouillé trois tumuli à Bouïa, aux environs d'Erfoud, et reconnu un grand nombre de stations préhistoriques de surface.

M. M. Euzennat. — *Une inscription nouvelle à Banasa.*

Un document épigraphique important a été recemment découvert à Banasa, non loin du Forum ; il donne le texte de deux rescrits impériaux de Marc-Aurèle accordant le droit de cité romaine à une famille de notables d'une tribu voisine et éclaire certains aspects de l'administration de la Maurétanie Tingitane et de l'organisation de la chancellerie impériale sous les Antonins.

(Cette communication fera l'objet d'une monographie dans le tome XIII des Publications du Service des Antiquités).

M. A. Jodin. — *Découvertes nouvelles à Mogador.*

Cette communication a fait l'objet d'un article paru dans le *Bulletin d'Archéologie Marocaine*, T. II, 1958.

SÉANCE DU 5 MARS 1958

M. R. Raynal. — *Problèmes de géographie comparée Maroc-Europe centrale* (voir p. 195).

M. J. Le Coz. — *La distribution territoriale des Beni Ahsen (Rharb)* (voir p. 294).

(1) Marçais (Jean), *Découvertes de restes humains fossiles dans les grès quaternaires de Rabat (Maroc)*, « L'Anthr. », t. XLIV, 1934, pp. 579-583, 2 fig.

(2) Souville (G.), *Le tumulus de Si Allal el Bahraoui*, « Hespéris », t. XLIV, 1957, p. 363.

(3) Ruhlmann (Armand), *Les Tumuli in Les Recherches de Préhistoire dans l'Extrême-Sud marocain*, « Publ. du Service des Antiquités du Maroc », t. V, 1939, pp. 42-51, fig. 19-27 ; Id., « *Les « graffiti » libyco-berbères, ibid.*, pp. 88-96, fig. 58-64 ; Meunié (Jacques) et Allain (Charles). *Quelques gravures et monuments funéraires de l'Extrême-Sud-Est marocain, loc. l.*, t. XLIII, 1956, pp. 51-88, 19 fig., VIII pl. h. t.

SÉANCE DU 2 AVRIL 1958

M. A. Adam. — *Un colloque de sociologie urbaine sur l'Afrique du Nord.*

M. A. A. a fait, au cours de cette séance, un compte rendu des questions traitées à ce colloque.

M. J.-L. Miège. — *Coton et colonnades au Maroc au milieu du XIX*e *siècle.*

Cette communication fera l'objet d'un article qui paraîtra dans un prochain fascicule d'Hespéris.

M. G. S. Colin. — *Un slogan abdelouadien sur des monnaies marocaines mérinites.*

Le texte de cette communication fera l'objet d'une publication ultérieure dans Hespéris.

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

Joseph SCHACHT. — *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*; Oxford, Clarendon Press, 1950 ; XII+348 p. in-8°.

Johann Fück, professeur à l'Université de Halle, a publié dans *Bibliotheca Orientalis*, X, n° 5, septembre 1953, p. 196-198, un compte rendu en allemand de cet ouvrage ; il m'a paru intéressant d'en donner, pour les lecteurs de la présente revue, la traduction française ci-dessous, car il diffère sensiblement, par ses critiques et par sa conclusion, des comptes rendus français publiés jusqu'ici.

Jean CANTINEAU.

Quand Bergsträsser (dans *Islam*, XIV, 76-81) publia ses « Réflexions préliminaires » (vorläufige Betrachtungen) sur « les débuts et le caractère de la pensée juridique dans l'Islam » (Anfänge und Charakter des juristischen Denkens im Islam), il fit allusion, comme à une tâche attirante et pleine d'attraits, à l'exacte analyse de la méthode de formation des concepts et de l'argumentation juridiques, telle que l'emploie Shâfiʿî (150/767-204/820), fondateur du droit musulman, dans sa lettre sur les principes du droit *(Risâla fî ʿilm al-'uṣūl)* et dans l'imposant Corpus de ses écrits, le *Kitâb al-'Umm*. Maintenant son disciple Joseph Schacht, dans un livre minutieux et savant, entreprend de mener cette tâche à bien et de présenter, avec une grande sagacité et un goût plus grand encore pour les théories hardies, l'origine et le développement du droit musulman dans la période qui a précédé Shâfiʿî. Il est parvenu, comme il l'indique lui-même p. VI, à d'autres résultats que ceux que son maître attendait d'une telle recherche. D'après les vues de Bergsträsser, la plus ancienne histoire du droit (jusqu'à l'apparition de Mâlik) consistait principalement dans l'islamisation du droit coutumier de Médine, au sujet duquel il présumait que déjà dans les premiers temps de l'Islam il suffisait à des réclamations commerciales assez importantes et qu'il avait conservé beaucoup d'éléments non arabes, provenant en particulier du droit provincial romain. Par contre Bergsträsser faisait commencer la systématisation dans la génération antérieure à Mâlik et plaçait son achèvement dans la période suivante, s'étendant jusqu'à Shâfiʿî. Schacht (p. 223) fait entreprendre en Irak, par les écoles juridiques qui y prennent naissance, les premiers essais pour imbiber d'idéaux religieux et éthiques le droit coutumier et la pratique gouvernementale de la fin de la période omayyade (p. 190) et pour les transformer en une morale obligatoire pour chaque croyant ; il place ces premières tentatives pour s'occuper systématiquement et théoriquement du droit au début du second siècle. Il rejette (p. 8) comme une

légende tardive l'idée que Médine aurait été la patrie de la Sounna. Au premier siècle, à Médine comme ailleurs, ni le Coran (avec certaines exceptions citées pp. 208 et 224), ni la Sounna (la conduite du Prophète en tant que modèle) n'auraient régi la vie juridique ; c'est à partir de 100h. environ qu'on aurait commencé à prêter attention aux prescriptions coraniques et à en tirer des conséquences juridiques. Mais la Sounna n'aurait eu primitivement rien à faire avec le caractère de modèle, d'exemple attribué à Muhammad ; elle aurait été au contraire (comme Schacht l'admet avec Margoliouth) l'usage idéal ou normatif de la communauté et se serait étendue dans les vieilles écoles de droit à l'idée de « la tradition vivante » qui englobe en soi la pratique juridique traditionnelle et le consensus des juristes compétents (p. 58). Dans la lutte des opinions et des écoles, l'usage se serait établi alors, à partir de 100h. environ, de se réclamer d'autorités plus anciennes, des « successeurs » du Prophète, puis de ses « Compagnons », et enfin de lui-même. De nouveau les Iraquiens auraient été les premiers qui auraient assimilé de cette manière la « tradition vivante » de leurs écoles à la « Sounna du Prophète ». Dans le cours du second siècle l'introduction de traditions toujours nouvelles, remontant soi-disant à Muhammad ou à ses « Compagnons » aurait fait tant de progrès que le développement de l'enseignement juridique dans les vieilles écoles ne pouvait plus marcher au même pas, jusqu'à ce qu'enfin Shâfiʿî, avec une logique inexorable eut assimilé la Sounna du Prophète au contenu des traditions relatives au Prophète et en eut fait un fil directeur dans toutes les questions de droit (p. 80), même si théoriquement il voulait bien accorder au Coran la première place parmi les sources du droit (p. 135).

Les motifs qui ont amené l'auteur à s'éloigner d'une façon si radicale des vues de Bergsträsser résident pour une part dans les résultats auxquels l'ont conduit l'analyse de la théorie de Shâfiʿî (plus tard devenue classique) des quatre sources du droit : le Coran, la Sounna, le consensus, l'analogie, et l'étude de la méthode de formation des concepts et de l'argumentation juridique suivie par Shâfiʿî et ses prédécesseurs. Schacht pose une série d'évolutions qui conduit, en partant de formes primitives du droit, de conclusions analogiques brutes et de maximes simples sur les principes abstraits du droit à des concepts toujours plus compliqués jusqu'à ce qu'elle trouve son aboutissement et son couronnement à la fin du second siècle dans le système de Shâfiʿî. Les étapes de cette évolution sont assimilées par Schacht au développement historique de la science juridique musulmane au second siècle ; il obtient ainsi une règle pour dater les propositions juridiques, les décisions et les principes transmis, les sources ; les données qui ne veulent pas s'adapter à son schéma, il les déclare falsifiées. Ainsi il parvient, dans sa position à l'égard de la tradition, à des idées qui de nouveau se différencient fondamentalement de celles de Bergsträsser. Celui-ci considérait les renseignements sur les plus anciens juristes (« hommes pieux qui, sans participer à la pratique juridique, réfléchissaient à des questions de droit »), par ex. les « Sept juristes médinois », comme exacts dans l'ensemble, et il tenait pour légitime de les employer à la reconstruction de l'histoire du droit protoislamique. Schacht ne fait remonter en général l'authenticité des traditions juridiques que jusqu'à l'année 100h. (p. 5). A son avis l'Isnâd (c'est-à-dire les chaînes de témoins) ne commença à être en usage pour la première fois qu'au début du second siècle et montra bientôt une tendance à se

développer dans le passé jusqu'à ce qu'il aboutisse enfin à Muhammad comme dernière autorité. La masse principale des traditions qui remontent au Prophète proviendraient, d'après Schacht, du milieu du second siècle et il affirme que beaucoup de traditions qui ont été incorporées dans les recueils canoniques, auraient été d'abord mises en circulation après l'époque de Shâfiʿî (mort en 204-820). Dans cette critique révolutionnaire de la tradition, Schacht (p. 4) voit évidemment un des résultats essentiels de son livre. Mais à mon avis il n'a pas réussi à en apporter la preuve. Schacht fait un usage constant, par ex. pour la datation des traditions, du principe qu'il formule de la façon suivante, p. 140 : « Le meilleur moyen de prouver qu'une tradition n'existait pas à une certaine époque est de montrer qu'elle n'était pas employée comme argument légal dans une discussion qui s'y serait référée obligatoirement si elle avait existé ». Mais une telle argumentation *e silentio* n'a aucune force convaincante.

Le caractère plus ou moins complet de l'Isnâd ou son absence totale n'est pas non plus un critère infaillible, même si en général les chaînes de témoins correctes dans leur forme peuvent être plus récentes. Ainsi par ex. Ibn Hishâm, dans sa rédaction des *Maghâzi* d'Ibn Isḥâq, laisse souvent tomber des isnâd-s qui sont conservés dans les citations de Ṭabarî (comp. par ex. Ibn Hishâm 933-965 et 972-999 et Ṭabarî, 1, 1710 et suiv., 1756 et suiv.). Si toutes les chaînes de témoins connues de lui pour un même hadîth ont en commun un certain transmetteur du second siècle (si elles ne sont transmises, en termes techniques, que par cette « voie », *ṭarîq*), Schacht rend souvent ce transmetteur responsable de ces chaînes, sans tenir compte du fait que seule une toute petite partie du matériel traditionniste nous est conservée : même si, dans les recueils canoniques ou dans les commentaires, d'autres « voies » sont signalées, il ne les reconnaît pas, mais les tient pour des falsifications postérieures. Même là où l'histoire littéraire commence, Schacht (qui entre aussi peu dans l'histoire très développée du texte du *Muwaṭṭa'* et de ses recensions que dans la question non moins difficile de la constitution du *Kitâb al-'Umm* de Shâfiʿî, qui, sous sa forme actuelle présente des interpolations), Schacht, disions-nous, compte avec des falsifications. Ainsi, p. 149, il place la formation de la grande masse des traditions du Prophète citées dans le *Muwaṭṭa'* entre les années 125 et 150h., comme s'il était supposable que Mâlik n'aurait pas reconnu des falsifications contemporaines. Tandis que les critiques indigènes tiennent l'isnâd « *Mâlik ʿan Nâfiʿ ʿan Ibn ʿUmar* » pour tout particulièrement excellent, Schacht est justement obligé d'estimer tardives ces traditions, puisqu'elles correspondent dans son schéma à une étape secondaire du développement de la doctrine juridique. C'est pourquoi il prétend (p. 176) que Mâlik, à l'époque de ses relations avec Nâfiʿ, mort aux environs de 117h. (les sources donnent les dates 117, 119 ou 120h.), aurait pu « difficilement être plus qu'un jeune garçon » ; il examine même la possibilité que Mâlik, passant sous silence le véritable état des faits, ait reçu d'une source écrite des traditions qui provenaient prétendument de Nâfiʿ. Que Mâlik ait dissimulé des déficiences de son isnâd, c'est ce que Schacht veut établir d'après Shâfiʿî, *'Umm* 7, 227 — mais ce passage se rapporte au fait que Mâlik cite à l'occasion l'isnâd « *ʿan Thaur b. Zaid* (à lire ainsi) *ʿan ʿIkrima ʿan Ibn ʿAbbâs* » sans nommer ʿIkrima ; il a pu laisser tomber le nom de ʿIkrima, qui lui déplaisait à cause de ses opinions kharidjites, d'autant plus facilement qu'il fait le plus libre emploi du

ḥadîth murṣal. En réalité Mâlik fait appel à Nâfiʿ d'une façon tout à fait irréprochable. La naissance de Mâlik tombe, d'après les sources, dans la période comprise entre 90 et 97h. (ce que Schacht dans *Encyclopédie de l'Islam*, III, 224, considérait comme approximativement exact, tandis que maintenant, p. 176 en note, il dit seulement que l'année de la naissance de Mâlik n'est pas établie) ; il avait donc à la mort de Nâfiʿ vingt ou trente ans. La véridicité de sa transmission est confirmée par le fait qu'Ibn Isḥâq (mort en 150h.), dans Ibn Hishâm 966, 17-20, cite comme provenant de Nâfiʿ la même tradition que nous lisons dans *Muwaṭṭa'*, *Ḥajj* § 180 (dans *Zurqânî* 2, 240 de l'édition de 1280h.). Si à l'inverse Ibn Isḥâq dans Ibn Hishâm 653. 6-7 donne sans isnâd une information que Shâfiʿî, *'Umm* IV, 161, 5 et 174, 13, et Ibn Wahb dans la *Mudawwana* I, 372 (1325h.) justifient par une tradition de Nâfiʿ, cela indique qu'il s'agit d'un fait généralement connu pour lequel l'historien estime superflue une justification particulière. Mais que le nom de Nâfiʿ n'a pas été introduit ultérieurement, comme le croit Schacht p. 139 note 4, c'est ce que montre la citation de Shâfiʿî qui remonte évidemment aux *Maghâzî* de Moûsa b. ʿUqba (mort en 141h.). Si donc les traditions de Nâfiʿ montrent un degré avancé de pensée juridique, cela prouve seulement que le droit islamique est plus ancien que Schacht ne l'admet.

Dans d'autres cas également des conclusions de Schacht sont contredites par Ibn Isḥâq. Ainsi p. 153 il voit dans les traditions sur le mariage de Muhammad avec Maimoûna des falsifications de juristes, dans la dispute sur le fait de savoir si le mariage conclu par un pélerin serait validé. Comme les Médinois répondent négativement à cette question, à l'opposé des Mekkois et des Iraquiens, Schacht voit dans le ḥadîth d'Ibn ʿAbbâs, d'après lequel le Prophète était alors en état de sacralisation, une falsification que les Mekkois placent dans la bouche d'Ibn ʿAbbâs, principale autorité de leur école. Mais comme ce ḥadîth est cité par Ibn Isḥâq (dans Ibn Hishâm 790, 5) en se référant au Médinois Ibn 'an-Najîḥ et à 'Abân b. Ṣâliḥ mort à Ascalon vers 115h., il ne peut pas avoir été falsifié à la Mecque au début du second siècle.

Schacht, p. 70 bas, déduit du silence d'Abû Yûsuf qu'à l'époque de celui-ci le principe « A celui qui tue un adversaire appartient l'équipement de ce dernier » n'existait pas encore, puisqu'Abû Yûsuf aurait dû absolument le citer. Cet argument *e silentio* est contredit par Ibn Isḥâq dans Ibn Hishâm 848, 16 où la phrase apparaît comme une expression du Prophète. (Quant au fait lui-même on peut encore comparer Ibn Hishâm 680). De même la tradition de la razzia d'ʿAbdallâh b. 'Unais, à laquelle se réfère Shâfiʿî, se trouve déjà chez Ibn Isḥâq (dans Ibn Hishâm 981 et suiv.) ; elle n'est donc pas « récente » comme le croit Schacht, p. 286.

Mais le travail d'Ibn Isḥâq contredit avant tout la thèse de Schacht sur la constitution tardive de l'isnâd. Ibn Isḥâq qui a entendu des traditions d'ʿAbdarraḥmân b. al-'Aswad mort vers 100h. (Ibn Ḥajar, *Tahdhîb* 6, 140) ne connaît pas seulement l'isnâd sous sa forme complète, remontant jusqu'au Prophète, mais aussi l'isnâd complexe, c'est-à-dire la liste des noms de tous les transmetteurs qui lui ont fourni la même donnée sous la même forme quant à l'essentiel et sans divergence réelle. Ce procédé qui suppose un emploi assez long de l'isnâd simple, était déjà employé par Zuhri, maître d'Ibn Isḥâq, né vers 50 de l'hégire et mort en 124 (par ex. Ibn Hishâm 731). Horovitz (*Islam* VIII, 39-44 et *Islamic Culture* I,

550), au terme d'une recherche menée avec soin et circonspection, est parvenu à la conclusion que l'isnâd a fait son entrée dans la littérature traditionniste pendant le dernier tiers du premier siècle et qu'aux environs de l'an 75h. il était connu sous sa forme primitive ; on ne peut pas se débarrasser de son prudent exposé au moyen de la phrase de Schacht, p. 37, 1, disant que la fixation d'une date si précoce serait « non garantie (unwarranted) ». Mais s'il est avéré que des traditions remontent au premier siècle, beaucoup de difficultés s'évanouissent, qui sont inévitables avec la théorie de Schacht. Le prix du sang pour les chrétiens et les juifs par ex. était d'après Zuhrî (voir Ibn Rushd, *Bidâyat al-mujtahid*, 2, 343, 20) primitivement aussi élevé que pour un musulman ; mais les Omayyades en réclamaient depuis Mu'âwiya la moitié pour la caisse de l'État. Les juristes repoussèrent cette prétention de l'État, mais furent d'opinions divergentes sur l'importance de la somme revenant aux héritiers de la victime. Les Iraquiens leur accordaient un prix du sang tout à fait égal à celui qui était dû pour un musulman ; à Médine on tenait la moitié pour suffisante. 'Omar II qui avait grandi à Médine dans l'esprit de la piété légale de cette ville, tint compte du point de vue de ses maîtres médinois et fixa le prix du sang des juifs et des chrétiens à la moitié, en renonçant à la moitié qui revenait jusqu'alors à l'État. Schacht, p. 205 et suiv., admet les témoignages relatifs à la pratique omayyade et même, mais seulement en se basant sur des chroniques syriaques et byzantines, le renseignement sur la régularisation effectuée par 'Omar II, qu'il prend comme point de départ de la discussion de ce problème dans les écoles de droit, sans donner d'explication sur les raisons qui ont amené le calife à prendre une mesure si onéreuse pour la caisse de l'État. — Le vieux droit coutumier d'après lequel une terre inculte appartient à celui qui la défriche le premier, est exprimé en une phrase, comme une parole de 'Omar ou comme un mot du Prophète, et cela par plusieurs « voies » (et non pas seulement par Hishâm b. 'Urwa, comme Schacht p. 203, n. 1, paraît le penser ; comp. 'Abû Yûsuf, *Kharâdj*, 36, 25 ; 37, 24). Les Omayyades par contre faisaient dépendre une telle acquisition de propriété de leur ratification formelle. Schacht prend la pratique administrative des Omayyades comme point de départ de la discussion juridique et voit dans la tradition rapportée ci-dessus une falsification provenant de la génération antérieure à Mâlik, pour appuyer l'opinion que le consentement de l'État ne serait pas nécessaire. — Mâlik, *Muwaṭṭa'*, *Ṣiyâm* § 44, rapporte que Zaid b. 'Aslam (mort en 136h.), qui le tenait de son frère Khâlid b. 'Aslam que 'Omar rompit une fois le jeûne prématurément, parce que le ciel était nuageux ; comme on lui faisait remarquer son erreur, il aurait dit : *al-khaṭbu yasîr* « la chose est peu grave ». C'est une expression qui a plusieurs sens. Si cette tradition avait été inventée pour la première fois à l'époque de Hishâm b. 'Urwa (mort en 146h.), comme le croit Schacht p. 157, le falsificateur aurait exprimé sa pensée bien plus clairement. Les falsifications tendancieuses ont pour habitude d'afficher d'ordinaire très clairement le but qu'elles visent. Mais Schacht doit, en faveur de sa théorie, supposer dans la plupart des traditions des tendances vers une direction ou une autre, tendances qui apparaissent à peine ou n'apparaissent pas du tout dans les mots employés.

L'historicisme critique a été employé en islamologie plus tard que dans les autres disciplines philologiques et historiques et les flots du scepticisme et de

l'hypercritique, qui ailleurs ont depuis longtemps reculé devant une froide circonspection et un sens des faits plus raisonnable, ne sont pas encore en décrue ici. Cette situation dans l'histoire de notre science rend dès l'abord compréhensible que sur ce domaine on puisse avancer des théories qui, par une généralisation inadmissible, font d'observations isolées un principe. C'est à cette tendance qu'appartient par ex. la thèse avancée par Lammens qu'en dehors du Coran il n'y aurait aucune tradition véridique sur la vie de Muhammad et que la *sîra* serait un assemblage de légendes apocryphes. Lammens athétisait aussi sans raison suffisante de nombreuses poésies de l'époque du Prophète. D'autres allèrent encore plus loin et virent dans toute la poésie antéislamique une falsification d'époque islamique. C'est parmi ces théories radicales, dont la cause est aujourd'hui entendue, que se range désormais la thèse de Schacht sur l'origine et l'évolution de la jurisprudence islamique et des traditions légales au second siècle. Elle aussi repose sur la généralisation inadmissible d'observations isolées et échoue comme ces théories à cause de son incompatibilité avec les sources. Celui qui, sans préventions, rend justice à ces sources, y trouvera un domaine de vie historique dont les constructions de Schacht ne laissent rien soupçonner.

Halle, mai 1952. J. W. FÜCK.

Abū'l-Ḥasan b. 'Abī Bakr al-Harawī (mort à Alep en 611-1215), *Kitāb al-išārāt ilā maʿrifat az-ziyārāt — Guide des lieux de pélerinage.*

I. — Texte arabe établi par Janine Sourdel-Thomine, Institut français de Damas, Damas, 1953, in-8°, XXVIII+141 p., VII pl. hors-texte.

II. — Traduction annotée, par la même, Institut français de Damas, Damas, 1957, in-8° LXIV+230 p., IV cartes.

Ce répertoire des monuments vénérés par l'Islam populaire à la fin du XIe siècle a depuis longtemps été utilisé car il nous donne un « tableau, géographiquement exact, du monde musulman contemporain des Croisades, vu par un observateur qui s'y promena longtemps, s'intéressa à tout ce qui s'offrait à ses yeux et sut ensuite classer méthodiquement les indications qu'il avait rassemblées ». Yāqūt en particulier s'en est largement inspiré en rédigeant son *Muʿjam al-Buldān* et, beaucoup plus près de nous, E. Fagnan, cet infatigable chercheur, en a traduit la partie relative à l'Occident Musulman dans ses *Extraits inédits relatifs au Maghreb.*

I. — Mme J. S. T. après s'être livrée à un long travail préliminaire pour déterminer la valeur relative des quatorze manuscrits consultés, mais dont aucun n'offrait de garanties suffisantes d'authenticité, a finalement adopté un texte qui, souvent incorrect, « est écrit dans une langue proche de l'arabe dialectal, notamment par la syntaxe rudimentaire et l'emploi irrégulier du duel ». Pour nous le présenter Mme J. S. T. n'a négligé aucun effort et, malgré son importance, l'apparat critique dont elle l'a entouré, reste clair et facile à utiliser ; les toponymes ont été soigneusement voyellés et l'index, à lui seul, est une bonne fortune pour les chercheurs.

II. — Dans sa traduction Mme J. S. T. a pu donner toute la mesure de son érudition et de sa connaissance de la langue et des pays du Moyen-Orient.

La première partie de l'introduction nous apporte une étude définitive sur al-Harawi, « ascète vagabond », voyageur infatigable et curieux, *šī'ite* de formation et de cœur, mais très respectueux de l'orthodoxie des Abbāsides et leur agent plus ou moins officieux.

Dans la seonde partie Mme J. S. T. montre que le Kitāb az-Ziyārāt ne peut être classé, ni dans le genre des *riḥla-s*, ni dans celui des « pilgerfuhrer » (inventaires à base topographique à l'usage des visiteurs des sanctuaires dispensateurs de bénédictions), et recherche la place de cet ouvrage dans la littérature arabe. Au-delà du document sincère, original et critique sur les visites pieuses du temps, elle souligne avec vigueur son caractère de « manuel géographique » où ont largement puisé un très grand nombre d'auteurs dont de savantes et substantielles notes rapellent les noms et les œuvres. Cette riche documentation double l'intérêt de la traduction ; si elle se refuse à exploiter systématiquement le texte, elle n'hésite pas pour autant à reconnaître ses ignorances pour susciter d'autres recherches.

Depuis que Fagnan a fait connaître le texte d'al-Harawī, on savait qu'il offrait peu d'intérêt pour l'histoire de l'Occident Musulman, mais les précisions apportées par Mme J. S. T. sur le soufisme et les « sympathies alides » de l'auteur, qu'elle a si magistralement servi, suggère quelques brèves réflexions.

Al-Harawī a touché la Tunisie actuelle à la fin du règne du deuxième souverain almohade, Abū Ya'qūb Yūsuf (1163-1184) et très probablement, nous dit Mme J. S. T., entre 1177 et 1180 (p. XVII de la Trad.). Or c'est précisément le moment où meurent de grands soufis almohades : Ibn Ḥirzihim (Sidi Harazem) en 1173 ; Abū Šu'aïb (Moulay Bouchaïb) en 1174 ; Abū Ya'azza (Moulay Bouazza) en 1176. Al-Harawī n'en parle pas, et confirme ainsi indirectement que leur renommée a été bien tradive (on sait qu'elle ne s'est affirmée que dans la seconde moitié du XVe siècle). Peut-être faut-il nous contenter de ranger ces personnages parmi « le grand nombre de Justes, de saints, d'ascètes et de mystiques » qu'al-Harawī déclare, trop précipitamment à notre gré, qu'il est possible de recenser dans le Maghreb ? (p. 122-123 de la Trad.) D'autre part pourquoi al-Harawī, se désintéressa-t-il de la « vague alide » qui couvrit l'Afrique du Nord aux IXe et Xe siècle ? Qu'il ait négligé les prétentions d'Ibn Toumert à une généalogie alide, soit, mais comment a-t-il pu ignorer que les restes mortels des deux illustres *imām-s*, Idris I et II, fondateurs de la première dynastie marocaine et de la première grande capitale du Maroc, reposent à l'ouest de Fès, dans le massif du Zerhoun ? Sans doute leur célébrité n'était pas alors ce qu'elle est aujourd'hui, mais de là, pour un *šī'ite*, à les passer sous silence, il y a matière à réflexion.

Des renseignements très incomplets et trop rapides que l'auteur du K. az. Z nous donne du Maghreb ne pourrait-on pas inférer que les Almohades (leur police était bien faite) ont plus ou moins refoulé dès son arrivée à Tunis cet enquêteur dont la mission était douteuse ? Prétendants à l'imāmat universel, ils n'avaient rien de bon à espérer d'un agent de leurs concurrents abbāsides dont le sultan, Saladin, avait été mêlé, au moins indirectement, quelques années auparavant, au grave soulèvement des Banou Ghaniya. Et on ne s'étonne plus qu'al-Harawī

n'ait point hésité « à filer » vers la Sicile, chrétienne, mais où les musulmans faisaient la prière au nom du calife de Baghdad !

Ces quelques suggestions marquent l'intérêt avec lequel nous avons lu les ouvrages de M[me] J. S. T. à qui nous souhaitons de continuer à servir ainsi les études orientalistes en France.

Gaston DEVERDUN.

N. LAHOVARY, *La diffusion des langues anciennes du Proche-Orient*, Éditions Francke, Berne, 1957.

C'est un livre dense, dense par les idées et les hypothèses qu'il renferme, dense aussi par les documents dont il fait état, dense encore par une bibliographie extrêmement variée et riche.

La cause en est que le sujet est vaste et lointain : l'auteur, intéressé par le substrat linguistique du monde méditerranéen et péri-méditerranéen, voit se dessiner une migration à la fois civilisatrice et linguistique partant du Proche-Orient et se répandant jusqu'à la côte de Malabar à l'Est, jusqu'au pays basque à l'Ouest, non sans intéresser au passage les populations caucasiennes, et sumériennes, y compris encore et naturellement les gens du chamito-sémitique. En outre, les indo-européens, nordiques, ne manquent pas au contact de cette civilisation méditerranéenne, de s'enrichir de techniques qu'ils ignoraient et par ce fait, d'enrichir leur lexique dans la même proportion.

M. L. ne donne à son livre qu'une valeur d'introduction, une sorte d'invitation à poursuivre l'étude de ce problème d'histoire linguistique pour la solution duquel il apporte des données nombreuses et révèle des relations formelles entre les parlers les plus divers et les plus éloignés dans l'espace de la proto-histoire.

Il indique d'après les travaux des savants les mieux avertis, les mouvements des populations méditerranéennes néolithiques précocement civilisées ; elles partent par petits groupes qui s'insèrent dans des peuples plus frustes et, en les élevant plus ou moins à leur niveau, apportent à leurs langages des modifications qui confirment l'influence culturelle du Proche-Orient décelée par ailleurs grâce à des vestiges matériels. « Ainsi, dit l'auteur, (p. 15), malgré des nuances plus ou moins marquées, on peut observer de l'Atlantique ibérique aux Indes, une chaîne de civilisations apparentées, dont les rites, les coutumes, les religions et les langues, ainsi que la toponymie se ressemblent. »

Pour ce qui est de la linguistique, l'auteur fait une large place au lexique et signale plusieurs centaines de racines qu'on retrouve, avec les mêmes sens approximativement, depuis le Basque jusqu'au Dravidien. Mais il ne s'en tient pas aux seuls vocables ; il trouve encore des parentés morphologiques, plus rares, il faut le dire, entre toutes ces langues parlées, il y a plusieurs millénaires, sur un si long espace. C'est un terrain bien glissant : chaque spécialiste d'une des langues citées ne manquera pas de faire des réserves, ou de n'admettre les correspondances proposées qu'avec beaucoup de réticence. Mais il faut oser, tracer la trajectoire possible en attendant que de nouvelles découvertes corroborent ou infirment les hypothèses aujourd'hui hasardeuses, demain probablement admises. Ce sont en

tout cas, comme le veut M. L., des guides de recherches que les travaux modernes des préhistoriens rendent admissibles.

Quoiqu'on en pense, on trouve là rassemblés et comparés les uns aux autres, une masse impressionnante de documents utilisables qui donnent confiance au lecteur et, s'il n'est pas timoré, l'inclinent à admettre des théories dont la hardiesse calculée peut surprendre par certains côtés.

Louis Brunot.

G. R. Blachère et H. Darmaun, *Géographes arabes du Moyen-Age*, Paris, Klincksieck, 1957.

Cet ouvrage fait partie de la série de manuels dont l'Association pour l'avancement des études islamiques a entrepris la publication. Il s'agit d'une réimpression à peu près textuelle des *Extraits des principaux géographes arabes du Moyen-Age* que M. Blachère avait publiés en 1932 dans la *Bibliotheca arabica* de la Faculté des Lettres d'Alger. Les annotations, réduites à l'indispensable, ont été améliorées, l'introduction a subi quelques remaniements, et de plus, c'est là une heureuse innovation, les textes arabes sont entièrement voyellés dans cette seconde édition.

On ne peut que se féliciter de posséder désormais en français une excellente anthologie des géographes arabes du Moyen-Age. Non seulement les étudiants, qui n'ont pas la possibilité matérielle ni le temps de lire tous ces géographes, mais encore leurs maîtres et les chercheurs trouveront là l'essentiel, « la substantifique moelle » d'une branche assez importante de la littérature arabe.

L'introduction du livre est particulièrement instructive : écrite en français, elle peut et doit attirer l'attention non seulement des géographes proprement dits, mais encore celle des philosophes de l'évolution des idées et aussi celle des historiens de la littérature. Et tout esprit cultivé trouvera plaisir et profit à connaître la genèse et l'évolution de la science géographique, tantôt orientée vers la mathématique, tantôt agréablement descriptive et littéraire.

Les textes choisis fort judicieusement sont une illustration de l'exposé initial. Ils sont précédés d'une notice en français sur les auteurs, leurs livres, leurs conceptions de la géographie : ainsi prévenu, le lecteur, plus à l'aise, peut aborder le texte arabe, fragment d'un gros ouvrage, et se faire une idée assez exacte du tout par l'examen critique du fragment en question. D'ailleurs, des notes, qui n'alourdissent pas les textes, mais suffisantes, arrivent à point aux passages délicats pour définir un terme peu employé ou rare, situer une localité, donner l'appellation nouvelle d'un pays ou d'une contrée, préciser une allusion à l'histoire de la région décrite, bref pour éviter de reprendre les longues ou difficiles recherches que les auteurs ont faites à l'intention du lecteur.

Pour finir, un index des toponymes arabes, dont on appréciera l'utilité quand on aura constaté l'écart qui existe entre la notation française et la notation arabe des noms des mêmes villes, des mêmes lieux.

Les auteurs ont songé à l'utilisation de leur ouvrage dans l'enseignement : ils ont indiqué, avant l'index et la table des matières, en huit lignes discrètes, le degré de difficulté des textes qu'on peut proposer aux étudiants de diverses

catégories. Les professeurs leur en sauront gré certainement. Quant aux étudiants, ils leur sauront gré aussi d'avoir mis un signe sur chaque consonne pour leur éviter de confondre l'actif et le passif, le sujet et le complément, pour leur éviter aussi ce travail fastidieux qui consiste à chercher dans le dictionnaire la voyelle qui accompagne la seconde radicale des verbes.

Il y a lieu, en résumé, de remercier MM. Blachère et Darmaun de présenter aux arabisants un ouvrage conçu scientifiquement, très maniable, facile à consulter et qui éclaire tout un pan de la littérature arabe.

Il correspond exactement au programme que s'est donné l'association pour la promotion des études islamiques et doit servir de modèle pour d'autres anthologies du même genre : notre librairie orientaliste en a grand besoin.

Louis Brunot.

N. Tapiéro, *Manuel d'arabe algérien*, Paris, Klincksieck, 1957.

Dans la série des manuels que publie l'Association pour l'avancement des sciences islamiques, paraît ce *Manuel d'arabe algérien* qui rendra des services aux débutants de toutes sortes. Bien que sans prétention, bien que volontairement renfermé dans des limites plutôt pédagogiques, il mérite l'attention des arabisants par plus d'un trait.

Il se dit algérien. Sans doute, et l'auteur n'a garde de le signaler, les frontières politiques de l'Algérie ne correspondent pas à des frontières linguistiques. Cependant, en gros, les parlers algériens quoique légèrement différents de l'Est à l'Ouest, ont des caractères essentiels communs qui font qu'un citoyen de Relizane s'entendra parfaitement, dans les sujets généraux de la conversation, avec un habitant de Souk-Ahras. La morphologie est la même dans tous ces dialectes et le vocabulaire de base (pour employer un vocable de signification bien trouble) ne varie guère d'une longitude à l'autre. Quant à la prononciation, elle ne présente que des différences fort peu nuancées qui décèlent les origines des sujets parlants sans les empêcher de se comprendre : quand un marin de Brest arrive à Toulon, il n'a pas besoin d'interprète pour s'entretenir avec un mocco. Il en est de même en Algérie.

C'est donc une koïnè élémentaire que M. N. Tapiéro nous donne. Il a eu l'heureuse idée d'employer, pour cela, une écriture latine fort peu modifiée conforme dans son esprit à la notation scientifique utilisée par les dialectologues de l'Afrique du Nord. Il faut désormais prendre pour principe que l'arabe dialectal ne doit s'écrire qu'en caractères latins plus ou moins diacrités, et que l'arabe classique peut s'accommoder de l'écriture arabe malgré de graves défauts (toutes les graphies en sont là, ce sont les œuvres des hommes et non celles de Dieu, même la graphie arabe), à condition toutefois que les consonnes soient pourvues de leurs signes vocaliques intégralement. Essayer, comme l'a tenté Desparmet, de noter exactement le dialectal avec des caractères arabes c'est provoquer des confusions entre les deux aspects de la diglossie arabe et, malgré l'intention d'honorer avec trop

de ferveur une langue idéale, lui faire le plus grand tort. Délivrez-nous de nos amis. Le procès devrait être entendu.

M. N. Tapiéro, dans sa progression de trente leçons, qui sont à vrai dire trente chapitres dans lesquels chaque professeur tranche un nombre de leçons à la mesure des progrès de ses élèves, a pris pour principe de tirer la notion grammaticale d'un texte préalablement étudié. Ce faisant, il suit l'évolution naturelle de l'acquisition des langues. On a parlé longtemps avant de dégager les principes du bon usage, tout de même qu'un conscrit a su marcher avant que son caporal lui ait révélé les règles mystérieuses du « pas en avant » et celles du « pas en arrière ». Par ailleurs, l'auteur excite, grâce à cette méthode, l'esprit d'observation de l'élève, crée peu à peu l'instinct linguistique, fait découvrir le « sens », de l'arabe, et donne à l'intuition un aliment qu'elle absorbe et dont elle se fortifie progressivement. C'est presque une innovation qui rend agréable l'étude de l'arabe et aussi lui donne plus d'efficacité que la méthode déductive, imitée de celle qui présidait jadis à l'étude des mathématiques, et qui donnait d'abord la règle (théorème) puis des arguments pour arriver à un *quod erat demonstrandum*.

Tout le livre est empreint de cet esprit qu'on dira scientifique et qui est aussi l'esprit du bon sens, ce qui, loin de le rendre rébarbatif comme trop de manuels, facilite et simplifie l'acquisition d'une langue qui est si fortement charpentée, si logique, si économe de formes et si confiante dans le contexte qu'on en reste étonné, et que sa difficulté, pour un Français particulièrement, réside paradoxalement dans la netteté un peu sèche de sa grammaire.

Or il se trouve que la charpente ainsi dévoilée des dialectes algériens leur est commune, sans doute, ce qui a permis à M. N. Tapiéro de parler d'un idiome algérien, mais qu'elle est commune aussi aux dialectes marocains et tunisiens et à d'autres encore à un moindre degré peut-être. Ainsi l'étudiant qui, grâce à l'auteur, aura acquis le schema grammatical des idiomes algériens, sera sans grand effort à même d'entendre puis d'employer les dialectes arabes de toute la Berbérie.

Ceci dit, — qu'on ne s'écrie pas *in cauda venenum* —, étant donné que d'autres éditions toujours améliorées verront sans doute le jour, on permettra, non de critiquer, mais de proposer encore une simplification importante, fondamentale.

C'est à propos de la conjugaison. On a pris l'habitude de la construire sur, dit-on, la 3e pers. du masc. sing. du temps accompli. Grave erreur, car les dictionnaires donnent les racines c'est-à-dire trois consonnes et non la 3e pers. en question. Il faut ajouter en classique trois voyelles, dont la seconde est variable, pour avoir un verbe à ce temps et à cette personne donnés. De ce fait lorsqu'on arrive aux verbes dits concaves, par exemple, on laisse croire à une racine Q A L alors qu'elle est Q W L, ce qui incruste une notion fautive dans l'esprit de l'étudiant. Jamais une racine proprement dite ne peut comporter une voyelle. De plus on arrive à laisser supposer que tout le verbe est irrégulier sauf à la 3e pers., alors que c'est le contraire, de toute évidence.

Alors, dira-t-on, sur quoi construire la conjugaison? Sur l'impératif, qui est le seul temps ou mode que connaisse l'enfant au début de son apprentissage de la langue. C'est la forme la plus simple et la plus spontanée de la conjugaison, même en classique. L'inaccompli n'est qu'un impératif conjugué c'est-à-dire à qui on a donné préfixes et suffixes comme indices de genre, de nombre et de

personne. Tout au contraire, on fait une césarienne imprévue à la 2e pers. du sing. de l'inaccompli pour l'accoucher de l'impératif. Pour un non initié, c'est une idée biscornue, née dans des cerveaux contaminés par l'esprit de système. Toute la langue arabe a souffert de ces ratiocineurs qui ont fabriqué une langue au lieu d'écouter l'usage.

Partant d'un impératif *qûl*, on a *nqûl*, *nqûlu* etc. très simplement, et aussi bien *qult*, *qulna*, etc. Seul reste *qâl* irrégulier, hérité du classique où un *w* consonne radicale s'est trouvé mal et s'est évanoui pour la raison qu'il se trouvait entre deux voyelles : *qawal* est devenu *qaal*, c'est-à-dire *qâl*. De même pour les verbes appelés défectueux.

N'insistons pas, mais cherchons dans la nature même du language et non dans les arguties des grammairiens d'un âge d'or imaginaire, les raisons des formes grammaticales.

Si l'ouvrage de M. N. Tapiéro provoque ces remarques, c'est parce qu'il intéresse : il fait penser autant qu'il enseigne. On doit être reconnaissant à l'auteur d'avoir pourvu notre librairie orientaliste d'un manuel inspiré des meilleures données de la linguistique, un manuel de base indispensable aux débutants, que leur ambition soit d'acquérir une pratique utile des idiomes arabes de la Berbérie ou qu'elle soit de s'adonner à des recherches de dialectologie.

Louis Brunot.

Mémorial André Basset (1895-1956). In-8°, 158 pp., Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien Maisonneuve, Paris, 1957.

Dans l'année qui suivit la mort d'André Basset, était publié un recueil d'articles dédiés à sa mémoire : l'Institut des Hautes Études Marocaines, où André Basset fut directeur d'études, a généreusement contribué à la publication de l'ouvrage.

Ce recueil consiste essentiellement en études de linguistique ou de philologie berbères. En évoquant, dans leur texte ou dans leurs références, le nom d'André Basset, les auteurs de ces articles n'ont pas seulement témoigné de leur amitié et de leur respect pour le maître disparu, ils ont aussi montré, s'il en était encore besoin, le rôle qu'a joué André Basset dans les études berbères, dégageant les questions importantes, creusant les problèmes difficiles, suggérant de nouvelles recherches.

Tel qu'il se présente, l'ouvrage est un reflet des préoccupations actuelles des berbérisants et des méthodes, fort différentes, qu'ils appliquent à l'étude du berbère.

Certains de ces travaux nous apportent des documents originaux. Le Père Lanfry, dans *Deux notes grammaticales sur le berbère de Ghadamès* nous donne une liste de « morphèmes intensifs en fonction adverbiale », dont la structure et l'emploi mériteraient une étude plus poussée, et il expose les procédés d'expression de la localisation (prépositions et éléments démonstratifs, combinés ou non). Cet exposé exauce un vœu que j'ai entendu formuler par André Basset : celui de voir publier les matériaux recueillis à Ghadamès par le Père Lanfry ;

souhaitons que cette publication se poursuive. C'est aussi de textes et de notes qu'on voudrait voir publier que Madame G. Laoust-Chantréaux a tiré les exemples utilisés dans son étude *Sur l'emploi du démonstratif* i *introduisant la proposition subordonnée relative dans le parler des Aït-Hichem* (Kabylie). Du classement et des analyses de Mme L.-C. ressort la prédominance dans ce parler de l'élément démonstratif *i* (*a* étant ailleurs le plus employé), et de la fréquence d'emploi, en tête des propositions à valeur relative, de complexes où entre ce même élément *i* et qui tendent à remplacer, par exemple, la préposition en emploi absolu. M. T. F. Mitchell nous livre également dans son analyse de *Some properties of Zuara Nouns with special reference to those with consonant initial* des formes inédites tirées d'une enquête personnelle.

Mais le propos des trois auteurs cités n'est point tant de donner aux berbérisants des matériaux nouveaux que de leur présenter une analyse de faits de syntaxe ou de morphologie. Aux études de syntaxe de Mme Laoust-Chantréaux et du Père Lanfry, il faut ajouter celle du Père Dallet ; dans des parlers kabyles qu'il connaît bien, il relève, venant après des formes non verbales, des noms à l'état d'annexion, interprétés comme « en apposition » à des termes divers ; il étudie également la construction des formules de serment, les exclamatifs *i*, *ay*, et, avec la « négation optative » *a wer* et les emplois de *a mmar*, une série d'énoncés à valeur optative dont l'analyse est d'autant plus intéressante qu'il s'agit d'un domaine encore très peu étudié (plusieurs exemples pourraient être joints à ceux qu'a groupés M. Picard, dans l'article ci-dessous mentionné). De l'étude des emplois de Am *et* zun (d), « *comme* », *en berbère*, M. Ch. Pellat conclut à l'équivalence sémantique et syntactique des deux termes « au stade actuel » mais il considère que « *am* est essentiellement une préposition et *zun* fondamentalement un adverbe (« comme si »)... introduisant une proposition » ; il suppose que les deux termes ont fini par ne plus se distinguer sémantiquement (à cause de l'adjonction de la « particule propositionnelle » *d* à *zun*) et que selon les régions, qu'il indique, un seul des deux a survécu. M. L. Galand *(Un cas particulier de phrase non verbale : « l'anticipation renforcée » et l'interrogation en berbère)* dégage d'une série d'emplois la structure d'une tournure fréquente en berbère, où un terme mis en relief en tête de phrase est accompagné d'un élément démonstratif *(a/ ay)* ; il voit dans le démonstratif le sujet et dans le terme initial le prédicat, ce qui représente un type bien connu de phrase non verbale et permet aussi de rendre compte de la structure des phrases interrogatives. Cette démonstration devrait permettre de clarifier des exposés qui dans les grammaires actuelles sont souvent difficiles à suivre.

M. W. Vycichl a repris un vieux problème, celui de *L'article défini du berbère* (cf. E. Laoust, *Mots et choses berbères*, Paris, 1920, pp. 486-492 ; M. Cohen, *BSL*, 1921, p. 280). M. Vycichl voit aussi à l'origine des « éléments préradicaux m. *a*-, f. *ta*-, plur. m. *i*-, f. *ti*- et de leurs variantes qui se trouvent au début de la plupart des noms berbères » les éléments démonstratifs *wa*-, *ta*-, *wi*-, *ti*- en fonction d'article défini. Si la démonstration de M. Vycichl vaut pour nombre des cas invoqués, elle ne résout pas tout ; il reste par exemple le problème des noms comme *fad* « soif », ou *laẓ* « faim », et celui de la « dissociation de la voyelle initiale et de la consonne désinentielle placée devant elle » (A. Basset, *Sur la voyelle initiale en*

berbère, *Revue africaine*, 1945, pp. 87-88 ; cf. Stumme, *Handbuch des Schilḥischen von Tazerwalt*, Leipzig, 1899, 28). L'intérêt de cette question de l'initiale du mot est confirmé par le fait que précisément une autre étude, celle de M. T. F. Mitchell déjà cité, s'attache, cette fois en dehors de toute considération de valeur ou d'origine, à déterminer quels sont les rapports, dans la structure du nom, entre la voyelle de la syllabe initiale et le reste du nom. Cette analyse, qui se veut strictement formelle et fondée sur la structure syllabique du nom, est l'application à un parler donné (Zouara) d'une méthode dont l'auteur estime qu'elle devrait sur d'autres points de la grammaire berbère apporter une simplification dans la description des faits. C'est à un autre problème délicat que s'est attaqué M. K.-G. Prasse, *Le Problème berbère des radicales faibles*. Son étude, fondée sur les formes de l'Ahaggar (Ch. de Foucauld), concerne ce qu'on appelle aussi les « semi-voyelles ». M. Prasse conclut « qu'on peut distinguer certainement quatre, peut-être cinq phonèmes faibles différents auxquels on peut attribuer les symboles suivants : w^1, y^1, w^2, y^2 w^3 ». Cette analyse l'amène à toucher certaines questions toujours en suspens, celle du système verbal du touareg, celle des pluriels nominaux, et, encore une fois, celle de la voyelle initiale ; il apporte chaque fois des suggestions fort intéressantes. M. A. Picard, à propos *Du prétérit intensif en berbère* pose un problème qui offre matière à réflexion : on retrouverait un prétérit intensif en kabyle comme en touareg, où A. Basset le considérait comme une innovation dialectale. Les caractéristiques formelles de ce prétérit « intensif » kabyle se superposent exactement à celles du prétérit négatif (voyelle *-i-* précédant ou suivant la dernière consonne radicale et affectant les mêmes types verbaux). D'où l'hypothèse que « prétérit négatif et prétérit intensif ne sont, sous des vocalismes divers ou identiques, que deux aspects d'un même phénomène... ce qui par voie de conséquence éliminerait le problème, inattendu pour les comparatistes, de l'existence en berbère « d'un thème spécifiquement négatif » (p. 119). Hypothèse séduisante et dont il faudra désormais tenir compte. Je ferai deux réserves : il faudrait, je crois, reprendre le problème du touareg, où prétérit intensif et prétérit négatif sont formellement distincts ; peut-être faudrait-il aussi faire une part plus grande à l'examen des constructions autres que celle du potentiel-irréel.

Deux auteurs se sont intéressés au lexique. M. G.-S. Colin dont les travaux dans ce domaine sont bien connus a traité cette fois des *Mots « berbères » dans le dialecte arabe de Malte*. « Rien ne prouve d'ailleurs... (que ces mots aient) été importés par des berbérophones. Il peut fort bien s'agir de mots empruntés, dès avant la conquête de l'île, par le dialecte arabe d'Ifrîqia et introduits par des arabophones ». De ces vingt-sept mots « berbères » (treize noms de végétaux, neuf d'animaux, cinq termes variés dont un seul verbe : « grincer des dents »), quatorze ont une origine berbère qui semble sûre, « la provenance (des autres) demeure énigmatique », étant certain le fait qu'ils ne sont pas arabes. L'auteur conclut : « au point de vue sémantique, on est frappé par la médiocrité de la valeur des emprunts berbères sûrs : plantes spontanées ; animaux sans importance ou animalcules ; objets sans importance ou détritus... ». C'est un berbérisant, mais aussi un médecin spécialiste des maladies des yeux en ces pays d'Afrique orientale ou de proche Asie qu'il connaît bien, qui nous offre une « hypothèse de travail » ingénieuse sur le nom *imāzìġen* (T. Sarnelli, *Sull'origine del nome Imāzîġen*). Ceux

des Berbères qui se donnent à eux-mêmes cette dénomination y voient la signification « d'hommes de pure race, d'hommes blancs, de nobles, d'hommes libres ». M. Sarnelli, constatant que, lorsque les Libyens sont cités par les auteurs anciens (Μάζικες, Μάξυες, Ζύγαντες), on ajoute presque aussitôt qu'ils se teignaient le corps de vermillon, se demande — ce qui ne va pas sans difficultés phonétiques — si ces trois termes anciens, comme le nom *imāzîğen*, ne seraient pas à rattacher à la racine Z W Ġ « être rouge », bien représentée dans les parlers berbères actuels. Ces noms auraient été donnés à des gens de carnation blanche, des blonds qui auraient éprouvé le besoin de se protéger des radiations solaires par une teinture ou par des vêtements rouges. Le nom de groupe se serait ensuite étendu à l'ensemble.

Le Père Esteban Ibanez *(El dialecto bereber del Rif)* a tenté de dégager les caractéristiques de ce groupe de parlers du Nord marocain, en les opposant aux traits traditionnellement attribués aux autres parlers marocains. M. Wölfel, qui a consacré de nombreuses années à un minutieux examen critique des sources des documents relatifs aux Iles Canaries, reprend ici, à côté d'une diatribe d'une vivacité singulière, une discussion de méthode sur quelques points (étymologie de certains mots et leur rapport avec le berbère, déchiffrement d'inscriptions) où il invite à la rigueur et à la prudence critiques. Cette discussion de méthode, qui fait appel aux travaux antérieurs de M. W. est parfois difficile à suivre, faute d'un contexte plus étoffé qui eût remis en mémoire certains faits discutés ailleurs par l'auteur. Dans un travail qui n'a rien à voir avec la langue, M. Ph. Marçais dresse un tableau des « cadres familiaux de la société maghrébine » accompagné d'observations d'ensemble *(Réflexions sur la structure de la vie familiale chez les indigènes de l'Afrique du Nord)*. Il pose notamment la question des rapports « entre le patriarcat strict et le régime matrilinéaire ». Enfin, consacré à une œuvre de littérature du Sud marocain, l'article qui concerne le *Poème de Çabi* déjà étudié par René Basset et par Henri Basset (P. Galand-Pernet, *Une tradition orale encore vivante :* le Poème de Çabi) illustre certaines des réflexions de M. J. Vendryès sur la transmission des œuvres orales (J. Vendryès, *Réflexions sur les éditions de textes*, dans *Mélanges d'histoire littéraire et de bibliographie* [offerts à M. J. Bonnerot], Paris, 1954).

Paulette Galand-Pernet.

Lucien Golvin. — *Le Maġrib central à l'époque des Zirides, Recherches d'Archéologie et d'Histoire.* Paris, Arts et Métiers graphiques, 1957, petits in-4°, 218 pages, 23 fig., 54 photos h. t. ; indices (Publications du Gouvernement Général de l'Algérie, sous-direction des Beaux-Arts-Missions archéologiques).

Les Zirides constituent la première grande dynastie autochtone de l'Afrique du Nord musulmane et M. L. G. a eu le propos, dans sa thèse, de nous les mieux faire connaître « en les replaçant dans leur pays ». S'il ne fait aucun doute qu'il a réussi dans sa double entreprise il faut signaler aussi qu'il a volontairement négligé la branche principale, des Zīrides proprements dits (Kairouan) pour se consacrer à la branche secondaire, celle des Ḥammādides qui a régné sur le Maghreb central.

Le domaine historique était à peu près neuf, mais M. L. G. avait l'avantage de connaître admirablement le pays et s'il n'a peut-être pas utilisé tous les renseignements que pouvaient lui apporter les sources arabes, du moins a-t-il employé avec beaucoup de finesse celles qu'il a retenues. Il a aussi analysé les importants documents archéologiques qu'il a retrouvés avec une rigueur scientifique qui fait la valeur et le charme d'un ouvrage bien écrit.

Le plan du livre est logique : un premier chapitre est consacré au cadre géographique et aux grandes familles rivales des Ṣanhāja et des Zanāta ; l'auteur met un peu d'ordre dans l'histoire de leurs graves conflits dont nous devons reconnaître que nous ne saurons jamais tout.

Le second chapitre sur la naissance et le développement de la puissance des Zīrides nous apporte une utile synthèse des événements qui se sont passés dans le Maghreb Central au xe siècle (J.-C.) avec des renseignements de valeur sur la ville d'Achir, qui aurait été double.

Une mise au point tout à fait nouvelle de nos connaissances sur les Ḥammādides et sur leurs capitales déchues, la Qalaa et Bougie, constitue le troisième chapitre. Il est remarquable en tous points.

Enfin dans la quatrième partie de l'ouvrage M. L. G. brosse plaisamment un tableau de la société et des arts musulmans sous les Ḥammādides, dont la dynastie s'écroule à Bougie sous les coups des Almohades, en 1152.

Dans sa conclusion M. L. G. insiste avec justesse non seulement sur le rôle des Zīrides dans la diffusion au cœur du Maghreb de la civilisation orientale mais aussi sur la manière dont les émirs ṣanhājiens ont su faire profiter leur pays de la faillite de Kairouan, étouffée et ruinée par l'arrivée des arabes nomades hilāliens.

Le « rare instant » de l'histoire musulmane où la Berbérie centrale joue un rôle de tout premier plan entre l'Orient et l'Occident a eu la bonne fortune d'intéresser un humaniste qui a voulu « comprendre les hommes qui vécurent il y a plus de huit siècles et qui a su les faire revivre ». Que M. L. G. en soit remercié!

J'ai eu trop de plaisir et de profit à lire attentivement cet ouvrage pour ne pas signaler à son auteur que sa transcription de mots arabes n'est pas très satisfaisante ; en particulier la rencontre de l'apostrophe et du signe représentant la lettre *'ayn* est phonétiquement contestable et graphiquement désagréable.

Les dates rencontrées sont quelquefois à compléter ou à rectifier (1), mais le mal n'est jamais grand, par exemple : p. 51, l. 40, lire : 295 ; p. 62, l. 5, lire : d̲ū-l ḥijja 373 ; p. 63, l. 3, lire : en rajab 374 ; p. 64, l. 35, lire : en 382/992 ; p. 70, l. 30, lire : 26 avril 979, mais ne faut-il pas plutôt lire 25 ramaḍān 369-14 avril 980 ; p. 73, l. 13, lire : 13 octobre 1000 ; l. 22, lire : 5 août 1001 ; p. 75, l. 39, lire : 377/987 ; p. 106, l. 28, lire jumāda 1 ; p. 107, l. 22, lire : rabī' I 408 ; p. 147, l. 17, lire : 539-1144/45 ; p. 201, l. 40, lire : février-mars 1145 ; p. 202, l. 5, lire : 534.

Encore quelques détails : p. 24, l. 19 lire : Ka'ba ; p. 104, l. 6, lire : *Mellah ;* p. 162, l. 7, lire : 'Iyāḍ *(passim)*, l. 8, lire : Hirzihim *(passim) ;* p. 173, l. 33, lire : fig. 12 ; p. 199, fig. 22, écrire le mot Allāh sans *tā'marbūṭa ;* p. 210, l. 5, lire : nas̲hī ; p. 213, l. 24, lire : Ṭāriq b. Ziyyād.

Gaston Deverdun.

(1) J'utilise les *Tables de concordance* de H. G. Gattenoz, Rabat, 1952.

M'hamsadji. — *Usages et rites alimentaires d'une contrée rurale d'Algérie* (Aumale-Sidi Aïssa), dans Annales de l'Institut d'études orientales, tome XIV, année 1956.

L'auteur poursuit ici une étude dont il a donné le début dans le nº XIII des Annales ; il y traitait du matériel de cuisine dans la même région d'Aumale-Sidi Aïssa. Il aborde maintenant un sujet plus captivant, celui des usages et des rites alimentaires : composition des repas, mets rituels, tenue à table, repas communautaires, banquets privés... Il met en relief le respect de la nourriture qui caractérise la commensalité de ces ruraux du Sud algérien, respect d'ailleurs traditionnel que la *sunna* exige et a exigé de tout temps. Un repas a toujours un aspect plus ou moins solennel et il doit être l'occasion de remercier le Créateur de ses bienfaits.

Au cours de son exposé, M. M. ne manque pas de signaler le côté folklorique des évènements et des fêtes qui donnent lieu à des repas cérémoniels et qui exigent des mets rituels ; ils sont nombreux. Ce n'est pas le côté le moins intéressant de son étude d'autant plus qu'il ne s'égare pas dans la description ou des explications de détail qui, pour curieux et instructifs qu'ils soient, feraient perdre de vue au lecteur le sujet essentiel du propos.

Beaucoup de mots arabes essentiels sont donnés judicieusement car ils n'ont pas toujours d'équivalents exacts en français. Ils constituent les éléments d'un index important qui ne manquera pas d'attirer l'attention des lexicologues. Il se réfère à Beaussier qu'il complète fréquemment, ce qui procède d'une heureuse intention. Il faudrait qu'à son exemple toute étude ethnographique, sociologique ou dialectale soit complétée ainsi par un supplément à l'irremplaçable Beaussier. On arriverait ainsi, pour la satisfaction générale, même celle des amants du classique, à constituer le grand et vaste dictionnaire de la langue arabe.

On appréciera le soin qu'a pris l'auteur, surtout dans ses notes de relever, avec textes à l'appui le plus souvent, le côté religieux ou traditionnel du bon usage. Le Coran, les Hadith, les théologiens et les moralistes de l'âge d'or de l'Islam n'ont pas manqué de préciser les règles de la bonne tenue à table et celles de la préparation de mets qui ne soient pas impurs. On distingue alors ce que la coutume a gardé de ces anciennes prescriptions — et la part en est grande — et ce qu'elle a apporté de nouveauté sous la pression de circonstances locales.

M. M'hamsadji ajoute une nouvelle contribution utile à l'étude de la société musulmane sous un de ses aspects les plus importants, celui de la nourriture. Il aura sans doute quelques autres renseignements d'un égal intérêt à fournir bientôt à ses lecteurs sur le même propos. C'est ce qu'on souhaite après avoir lu ses deux premières études.

Louis Brunot.

L. A. Mayer. — *Islamic woodcarvers and their works*, Genève 1958.

Les auteurs musulmans n'ont pas manqué de signaler à la postérité d'innombrables juristes ou théologiens, des poètes, des grammairiens, tous gens de plume qui ont laissé de lourds traités, fruits de leur pensée. Mais il est très rare qu'ils aient

fait leur place aux artistes et aux artisans des mains desquels sont sortis de beaux objets matériels que chacun admire encore.

M. L. A. Mayer a réparé cette sorte d'injustice en établissant une longue liste des woodcarvers, artisans du bois, charpentiers, menuisiers, ébénistes, layetiers et sculpteurs musulmans à qui l'on doit des œuvres importantes et remarquables, témoins d'un art qui aurait dû se renouveler.

Chacun d'eux est l'objet d'une notice brève indiquant ses œuvres, le lieu où elles ont été exécutées, leur date, et les monuments où elles figurent encore de nos jours. Une bibliographie suit ; elle indique les ouvrages qui mentionnent les artistes et leurs travaux, que la signature existe sur l'œuvre ou non.

Comme précisément les signatures sont rares, on imagine les difficultés que présente la quête des renseignements à travers une bibliographie extrêmement variée, touffue même, persane, turque, arabe et européenne de toutes langues. Cette prospection, en effet est étendue à tout le monde musulman, ce qui n'est pas son moindre mérite.

Douze planches en reproduction photographiques, judicieusement choisies, donnent au lecteur un aperçu du style des artisans du bois musulmans, à travers plusieurs siècles.

L'auteur donne encore une longue liste des monuments ou des collections où paraissent les chefs-d'œuvre des woodcarvers, avec les noms de ceux-ci.

M. L. A. Mayer a accompli de la sorte une tâche minutieuse et précise qui a réclamé une longue patience, et qui, ainsi, rendra de grands services aux historiens de l'art.

L'édition est à la fois sobre et luxueuse : il le fallait sans doute, s'agissant d'artistes qui, pour peu connus qu'ils aient été jusqu'ici, méritaient ce témoignage de l'admiration qu'on leur doit.

Louis Brunot.

Capitaine B. Blaudin de Thé. — *Contribution à la Bibliographie du Sahara* (1953-1957). Supplément au Bulletin de Liaison saharienne, nº 29, mars 1958, 100 p. Service central des Affaires sahariennes — Alger.

A trois reprises, le Gouvernement général de l'Algérie a publié des ouvrages contenant des essais de bibliographie systématique des régions sahariennes :

1. *Les Territoires du Sud de l'Algérie*, 3e partie. — Essai de bibliographie, Alger, Gouvernement général, Algérie, Commissariat général du Centenaire, 1930, 1 vol., 384 p., 2372 références bibliographiques, plus de 800 références de documents cartographiques. Cet ouvrage est la réédition du travail du lieutenant Moulias — et de M. de Flotte de Roquevaire pour la partie cartographique — (1922) complété en 1930 par le lieutenant Thinières.

2. Essai de bibliographie, in : *Exposé de la situation générale des Territoires du Sud de l'Algérie de 1930 à 1946*, Alger, Gouvernement général, Algérie, Direction des Territoires du Sud, 1947, titre sixième, pp. 485-536. Cet essai, dû au chef de bataillon Leneveu, comporte 745 références.

3. Essai de bibliographie, in : *Les Territoires du Sud de l'Algérie*. Compte rendu de l'œuvre accomplie de 1947 à 1952, Alger, Gouvernement général, Algérie, Direction des Territoires du Sud, 1953, titre sixième, pp. 417-572. Ce titre sixième comporte 3104 références dont quelques-unes sont des rappels de titres antérieurs à la période considérée et omis dans les bibliographies précédentes. Il est dû au Capitaine Blaudin de Thé.

Ces différents tirages sont aujourd'hui épuisés parce que le Sahara est devenu un centre d'intérêt mondial. Il nous faut donc remercier sincèrement le Cap. B. de T. et le Bulletin de Liaison saharienne d'avoir mis à la disposition des chercheurs et des curieux cette nouvelle « Contribution ». Elle est très bien présentée et fait honneur à l'auteur, à l'éditeur et à l'illustrateur. Elle est rationnellement divisée en 28 sections et se termine par une très utile Table alphabétique des noms d'auteurs. C'est un bon instrument de travail.

Le Cap. B. de T. fait appel à tous les lecteurs pour compléter sa contribution : il semble en effet, que les références historiques puissent y être plus nombreuses et la part réservée aux publications arabes et espagnoles plus importante.

Une grande bibliographie critique du Sahara devient indispensable et le Cap. B. de T. est tout désigné pour nous la donner.

Gaston DEVERDUN.

TABLE DES MATIÈRES
DU TOME XLV

Bibliographie

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 15 AVRIL 1959
SUR LES PRESSES DE A. BONTEMPS, IMPRIMEUR
LIMOGES (FRANCE)

REGISTRE DES TRAVAUX
Imprimeur : 26.131 — Éditeur : 198
Dépôt légal : 2e trimestre 1959